

LAPORAN PENELITIAN

**DOKTRIN POLITIK SUNNI KLASIK DAN
IMPLIKASINYA TERHADAP POLITIK ISLAM
DI INDONESIA**

OLEH

Dr. MUHAMMAD IQBAL, M.Ag



**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN
MASYARAKAT (LP2M)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUMATERA UTARA**

MEDAN

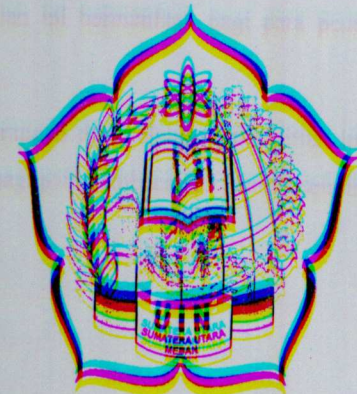
2016

LAPORAN PENELITIAN

DOKTRIN POLITIK SUNNI KLASIK DAN
IMPLIKASINYA TERHADAP POLITIK ISLAM
DI INDONESIA

OLEH

Dr. MUHAMMAD IQBAL, M.Ag



LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN

MASYARAKAT (LP2M)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUMATERA UTARA

MEDAN

2016

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, penulis ucapkan karena penelitian ini telah rampung peneliti lakukan. Shalawat dan salam penulis sampaikan kepada Nabi Muhammad saw, semoga kelak kita semua mendapat syafaatnya. Amin.

Penelitian ini tentu banyak menemukan hambatan dan halangan dalam penelusuran berbagai sumber buku bacaan yang dianggap sebagai buku premier, namun karena keseriusan yang sangat dalam dari lubuk hati yang paling dalam, sehingga penelitian ini dapat diselesaikan dalam waktu yang sangat relative panjang dari waktu yang telah ditentukan.

Semoga penelitian yang sangat sederhana ini mengenai **DOKTRIN POLITIK SUNNI KLASIK DAN IMPLIKASINYA TERHADAP POLITIK ISLAM DI INDONESIA**. Dan semoga penelitian ini bermanfaat, bagi para peneliti yang lain yang tertarik dengan judul penelitian ini.

Akhirnya, terlepas dari kekurangan dan kelebihan penelitian ini, penulis harapkan semoga penelitian ini dapat berguna bagi para pembaca dan penulis sendiri.

Medan, 26 Desember 2016

Ketua Peneliti

Dr. MUHAMMAD IQBAL, M.Ag

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN

- A. Latar Belakang Masalah, 1
- B. Rumusan Masalah, 4
- C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian, 4
- D. Pembatasan Masalah, 5
- E. Pendekatan Kajian, 6
- F. Landasan Teori, 7
- G. Metode Penelitian, 7
- H. Sistematika Penulisan, 8

BAB II KARAKTERISTIK DAN KECENDERUNGAN DOKTRIN POLITIK SUNNI

- A. Asal-Usul dan Perkembangan Sunni, 10
- B. Doktrin Politik Sunni, 17
 - 1. Hubungan Integral Antara Agama dan Negara, 17
 - 2. Kepatuhan kepada Kepala Negara, 21

BAB III AKAR POLITIK SUNNI DI INDONESIA

- A. Masuknya Islam ke Indonesia, 36
- B. Tradisi Politik Sunni di Indonesia, 44

A: Politik Islam Awal Kemerdekaan, 53
B: Politik Islam Era Demokrasi Terpimpin, 64
C: Politik Islam Masa Orde Baru, 73

A. Kesimpulan, 84

B. Saran-saran, 85

RIWAYAT HIDUP PENELITI, 91

BAB I PENDAHULUAN

A: Pendahuluan

Dalam politik Islam, Sunni adalah kelompok mayoritas yang selalu memegang supremasi kekuasaan. Pemikiran politik Sunni sering dijadikan sebagai alat legitimasi bagi kekuasaan yang sedang berkembang di dunia Islam. Beberapa tokoh Sunni merumuskan pemikiran politik mereka yang cenderung bersifat akomodatif terhadap kekuasaan dan pro pada status quo. Pandangan mereka yang bersifat khalifah sentris adalah ciri umum paradigma politik Sunni. Kepala negara atau khalifah memegang peranan penting dan memiliki kekuasaan yang sangat luas. Rakyat dituntut untuk mematuhi kepala negara, bahkan di kalangan sebagian pemikir Sunni kadang-kadang sangat berlebihan. Biasanya mereka mencari dasar legitimasi keistimewaan kepala negara atas rakyatnya pada Al-Quran dan Hadis Nabi Saw. Di antaranya yang mereka jadikan landasan adalah surat al-Nisa, 4:59 yang memerintahkan umat Islam untuk patuh kepada Allah, Rasul-Nya dan *ulu al-amr* di antara mereka. Selain itu juga surat al-An'am, 6:165 yang menyatakan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di bumi dan melebihi sebagian atas yang lain.

Dalam konteks keindonesiaan, doktrin politik Sunni juga sering menjadi landasan bagi kekuasaan dan memberi implikasi terhadap praktik politik umat Islam Indonesia. Tidak jarang pula

pelaku politik Islam Indonesia, disadari atau tidak, mendasarkan perilaku politik mereka pada paradigma Sunni tersebut. Umat Islam Indonesia yang mayoritas menganut paham Sunni (*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*) juga tidak bisa melepaskan diri dari paradigma politik Sunni abad klasik tersebut. Berhadapan dengan kekuasaan, umat Islam Indonesia umumnya, bahkan sejak masa kerajaan-kerajaan Islam Nusantara, cenderung bersikap akomodatif dan mengutamakan keharmonisan sosial.

Setelah kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945, ketika Indonesia memasuki era Demokrasi Terpimpin, sebenarnya Presiden Soekarno telah jauh menyeleweng dan menyimpang dari "aturan main ketatanegaraan" yang sudah digariskan bersama. Banyak tindakan-tindakan Soekarno yang inkonstitusional, namun umat Islam merasa mendapat perlindungan dari Soekarno. Kalangan Islam kelihatannya tidak mau bersikap frontal terhadap Soekarno. Paradigma "*enam puluh tahun berada di bawah kekuasaan pemimpin yang zalim lebih baik daripada tidak punya pemimpin meskipun hanya semalam*" seperti dirumuskan oleh Ibn Taimiyah dan larangan bersikap oposisi mendominasi perilaku politik Islam ketika itu.

Setelah jatuhnya Soekarno dan munculnya Orde Baru dengan Soeharto sebagai kepala negara, paradigma politik Sunni juga memainkan peranan penting dalam hubungan antara Islam dan kekuasaan. Namun berbeda dengan masa Orde Lama, pada masa Orba paradigma politik Sunni ini dijalankan dengan format yang lebih elegan dan *sophisticated*. Pengalaman masa lalu, ketika umat Islam mengalami kegagalan dalam politik, membuat pelaku dan pemikir politik muslim Indonesia merumuskan kembali pola baru

yang saling menguntungkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia dalam rangka memberi sumbangan Islam bagi bangunan negara Indonesia:

Pada tahun 1970, dalam rangka menciptakan harmonisasi politik ini, Nurcholish Madjid merumuskan sebuah paradigma *Islam yes partai Islam no*. Menurut Cak Nur, panggilan akrab cendekiawan muslim ini, "jika partai-partai Islam merupakan wadah ide-ide yang hendak diperjuangkan berdasarkan Islam, maka jelaslah bahwa ide itu sekarang dalam keadaan tidak menarik. Dengan perkataan lain, ide-ide dan pemikiran-pemikiran Islam itu sekarang sedang menjadi *absolute* memfosil, kehilangan dinamika. Ditambah lagi, partai-partai Islam tidak berhasil membangun image positif dan simpatik, bahkan yang ada ialah image sebaliknya."¹

Dengan paradigma demikian, Cak Nur ingin menegaskan bahwa partai Islam tidak lagi relevan dalam konteks masa Orde Baru dan hanya menambah serta mempertahankan hubungan yang canggung antara Islam dan kekuasaan. Karena itu, untuk mencairkan hubungan ini, dengan gagasan *Islam yes partai Islam no* ini Cak Nur mengembangkan pendekatan Islam kultural. Dapat diasumsikan bahwa pemikiran ini merupakan refleksi dari gagasan politik Sunni yang sangat mengutamakan keteraturan dan ketenteraman sosial seperti diuraikan di atas.

Pasca Orde Baru pun paradigma politik Sunni mempunyai pengaruh dalam kehidupan dan praktik politik Islam di Indonesia. Ada kesan bahwa umat Islam khawatir kalau tidak "merapat"

¹Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 205.

dengan kekuasaan, sehingga mereka mendukung kekuasaan yang sedang mapan:

B: Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, permasalahan yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah bagaimana implikasi doktrin politik Sunni dalam politik Islam di Indonesia, apakah memberi pengaruh yang signifikan atau tidak. Lebih lanjut, rumusan masalah ini dapat dirinci dalam beberapa pertanyaan berikut:

- 1: Bagaimana doktrin politik Sunni yang dikembangkan oleh para ulamanya dalam merespons situasi sosial politik ketika itu;
- 2: Bagaimana implikasi doktrin politik Sunni klasik terhadap politik Islam Indonesia sebelum dan pasca kemerdekaan RI;
- 3: Bagaimana relevansi dan sumbangan doktrin politik Sunni klasik dalam membangun format politik Islam Indonesia yang sesuai dengan watak masyarakat Indonesia yang majemuk.

C: Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Dari rumusan masalah yang dipaparkan, penelitian ini bertujuan untuk:

- 1: Mengetahui doktrin politik Sunni yang dikembangkan oleh para ulamanya dalam merespons situasi sosial politik ketika itu;
- 2: Mengetahui implikasi doktrin politik Sunni klasik terhadap politik Islam Indonesia sebelum dan pasca kemerdekaan RI;

3. Mengetahui relevansi dan sumbangan doktrin politik Sunni klasik dalam membangun format politik Islam Indonesia yang sesuai dengan watak masyarakat Indonesia yang majemuk.

Sedangkan kegunaan penelitian ini diharapkan dapat menjadi masukan bagi pelaku politik Islam dalam perilaku politik mereka agar dapat menggunakan strategi-strategi yang tepat dalam menginternalisasikan nilai-nilai Islam dalam setiap keputusan politik. Selain itu, bagi pemegang kekuasaan, penelitian ini diharapkan berguna sebagai bahan pertimbangan bahwa Islam bukanlah sesuatu yang menakutkan. Sebaliknya Islam dapat digunakan sebagai pengarah bagi pelaksanaan kekuasaan yang sedang mereka genggam.

D. Pembatasan Masalah

Masalah yang diteliti dibatasi pada pemikiran beberapa pemikir politik Islam Sunni klasik, yaitu Abu al-Hasan al-Mawardi (975-1058), Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) dan Taqiyuddin Ahmad Ibn Taimiyah (1263-1329). Mereka bertiga dianggap sebagai pionir pemikir politik Sunni yang merumuskan landasan politik Islam dan paling berpengaruh bagi kalangan muslim Sunni. Tokoh-tokoh tersebut berperan besar dalam merumuskan hubungan yang akomodatif antara Islam dan kekuasaan.

Pemikiran mereka selanjutnya akan dikomparasikan dengan pemikiran politik para ulama Nusantara sebelum merdeka dan perkembangan politik Islam Indonesia modern pasca kemerdekaan. Pada masa kerajaan Nusantara ulama yang menjadi representasi kelompok Sunni adalah Nuruddin al-Raniry dan Bukhari al-Jauhari.

Sedangkan pada masa pasca kemerdekaan, pemikiran dan praktik politik umat Islam Indonesia juga sedikit banyaknya diilhami oleh paradigma politik Sunni. Dengan demikian akan dapat dilacak bagaimana gagasan-gagasan pemikir politik Sunni tersebut memberi pengaruh terhadap praktik politik Islam Indonesia.

E. Pendekatan Kajian

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sejarah (*historical approach*), tepatnya sejarah intelektual. Penggunaan pendekatan sejarah dalam penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui pemikiran politik Sunni klasik dan latar belakang sosial politik yang ikut berpengaruh dalam pembentukan pemikiran tersebut.

Dalam hal ini peneliti akan melacak karya-karya pemikir politik Islam Sunni klasik untuk mendapatkan gambaran tentang gagasan-gagasan mereka berhadapan dengan kekuasaan. Dari sini akan dirumuskan ciri dan kecenderungan umum politik Islam Sunni klasik. Pemikiran mereka selanjutnya akan dijadikan sebagai kerangka atau alat untuk melihat evolusi pemikiran politik Islam Sunni di Indonesia sejak masa Kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara hingga Indonesia modern. Dengan demikian, selain studi literatur, penelitian ini juga menggunakan pendekatan historis-empirik. Dari pendekatan ini akan dijawab apakah pemikiran politik Sunni klasik memberi implikasi dan pengaruh dalam perilaku politik Islam di Indonesia.

F. Landasan Teori

Sebagai kerangka teori, peneliti menggunakan landasan teori dekonfessionalisasi Islam. Bahtiar Effendy menyatakan bahwa teori ini dikembangkan oleh CAO van Nieuwenhuijze. Menurut van Nieuwenhuijze, Islam adalah faktor dominan dalam revolusi anasional. Bahkan Islam harus memainkan bperanan dalam proses politik dan pembangunan bangsa. Para pelaku politik Islam Indonesia akan dapat menampilkan wajah Islam yang *rahmatan lil 'alamin* tanpa harus terjebak pada simbol-simbol formal Islam.

Berdasarkan teori ini, penelitian ini akan menelusuri bagaimana dialektika antara pemikir dan pelaku politik Islam dalam merespons kekuasaan yang sedang berkembang dan upaya mereka menampilkan wajah Islam yang sesuai dengan semangat kekuasaan tersebut, tanpa harus menghilangkan nilai-nilai idealisme Islam.

G. Metode Penelitian

Karena penelitian ini bersifat kepustakaan, maka pengumpulan data atau bahan dilakukan dengan melacak, membaca dan menelaah karya-karya pemikiran Sunni klasik sebagai sumber primer. Di antaranya adalah *Al-Ahkam al-Sulthaniyah* dan *Adab al-Dunya wa al-Din* karangan al-Mawardi, *Ihya 'Ulum al-Din*, *al-Iqtishad fi al-'Iqad*, dan *al-Tibr al-Masbuq fi Nashihat al-Muluk* karya al-Ghazali, *al-Siyasah al-Syar'iyah*, *Majmu' al-Fatawa* dan *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah* karya Ibn Taimiyah. Untuk

pemikiran ulama Indonesia pada masa pra kemerdekaan, akan dilacak kitab-kitab seperti *Busthanus Salatin* karya Nuruddin al-Raniri, *Taj al-Salatin* karya Bukhari al-Jauhari dan *Hikayat Rajaraja Pasai* yang disunting oleh Ismail Ahmad. Sedangkan pada kemerdekaan akan dilacak pemikiran dan praktik politik umat Islam, dalam hal ini dua organisasi terbesar Islam, yaitu NU dan Muhammadiyah serta pemikiran tokoh-tokoh Islam pasca Orde Baru.

Sumber-sumber primer ini akan dilengkapi dengan sumber-sumber sekunder yang mendukung penelitian. Data sekunder ini dapat berupa kajian para sarjana tentang pemikiran tokoh-tokoh Sunni klasik tersebut, baik berupa buku, jurnal laporan penelitian yang belum diterbitkan, maupun hasil-hasil studi tentang politik Islam di Indonesia pada masa pasca kemerdekaan hingga sekarang.

Data yang diperoleh akan dianalisis dengan metode komparatif. Dalam hal ini peneliti akan membandingkan rumusan politik Sunni klasik dengan pemikiran ulama Indonesia serta perilaku aktor-aktor politik Islam Indonesia modern.

H. Sistematika Penulisan

Secara sistematis, penelitian ini disusun menjadi lima bab yang saling berkaitan satu sama lain. Bab satu adalah tentang pendahuluan yang berisikan Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Pembatasan Masalah, Tujuan dan Kegunaan Penelitian, Pendekatan Kajian, Landasan Teori, Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan.

Bab kedua membahas tentang Karakteristik dan Kecenderungan Doktrin Politik Sunni. Bab ini berisi tentang Asal-

Usul dan Perkembangan Sunni; Doktrin Politik Sunni, yang terdiri atas hubungan integral antara agama dan negara dan kepatuhan kepada kepala negara.

Selanjutnya, bab ketiga adalah Akar-akar Politik Sunni di Indonesia. Dalam bab ini dibahas tentang masuknya Islam ke Indonesia dan tradisi politik Sunni di Indonesia.

Lalu pada bab keempat akan dikaji tentang Implikasi Doktrin Politik Sunni dalam Politik Islam Indonesia Modern. Bab ini akan mendiskusikan tentang politik Islam awal kemerdekaan, politik Islam era demokrasi terpimpin dan politik Islam masa Orde Baru.

Pembahasan akan diakhiri dengan bab penutup yang menyimpulkan temuan atau kesimpulan penelitian dan saran-saran serta rekomendasi yang dianggap perlu.

BAB II

KARAKTERISTIK DAN KECENDERUNGAN DOKTRIN POLITIK SUNNI

A. Asal-usul dan Perkembangan Sunni

Sunni adalah kelompok mayoritas dalam politik Islam. Keberadaannya dimulai dari berakhirnya masa pemerintahan *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Selain dinamakan dengan Sunni, kelompok ini juga dikenal dengan nama *ahl al-hadīs wa al-sunnah* (kelompok yang berpegang pada hadis dan sunnah), *ahl al-haqq wa al-sunnah* (kelompok yang berpegang pada kebenaran dan Sunnah) dan, seperti dikutip Harun Nasution, *ahl al-haqq wa al-dīn wa al-jamā'ah* (kelompok yang berpegang pada kebenaran, agama dan jamaah).¹

Menurut Bisri Mustafa, seperti dikutip Zamakhsyari Dhofier, paham Sunni atau *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* adalah paham yang berpegang teguh pada 1) tradisi salah satu mazhab dari mazhab yang empat dalam bidang fikih (yakni mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali); 2) ajaran Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi dalam bidang teologi; dan 3) ajaran

¹Muhammad Amin Suma, "Kelompok dan Gerakan," dalam Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 358; lihat juga Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 64-65.

al-Junaid serta al-Ghazali dalam bidang tasawuf.² Berdasarkan hal ini dapat ditambahkan bahwa dalam lapangan politik paham Sunni berpegang pada doktrin pemikiran kelompok mayoritas yang antara lain diwakili oleh Abu al-Hasan al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyah. Dua pemikir pertama adalah pengikut mazhab Syafi'i dalam bidang fikih (hukum Islam) dan yang terakhir adalah salah seorang pengikut mazhab Hanbali.

Istilah Sunni lebih dikenal pemakaiannya dalam konteks politik dan untuk membedakannya dengan kelompok-kelompok politik lainnya dalam Islam, seperti Syi'ah dan Khawarij. Seperti dicatat dalam sejarah, permasalahan pertama yang timbul dalam tubuh umat Islam adalah tentang suksesi kepemimpinan dari Nabi Muhammad Saw. Dalam karier kenabiannya selama 23 tahun Nabi Saw. berhasil membangun sebuah negara dalam arti yang sebenarnya di Madinah pada tahun ke-13 dari kenabiannya. Ini penting dicatat karena Negara Madinah telah memiliki syarat-syarat pokok suatu negara, yaitu wilayah (Madinah dan daerah-daerah sekitarnya), rakyat (yang terdiri atas umat Islam *muhajirin* dan *anshar*, orang-orang Yahudi dan Nasrani serta orang-orang yang belum beragama Islam lainnya), pemerintahan (Nabi sebagai kepala negara) dan konstitusi atau undang-undang dasar (Piagam Madinah).

Menurut Munawir Sjadzali, Piagam Madinah memberi landasan bagi kehidupan bernegara dalam masyarakat yang majemuk di Madinah. Landasan tersebut adalah: *pertama*, semua

² Zamakhsyari Dhoefier, Tradisi Pesantren, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 149.

umat Islam merupakan suatu komunitas, walaupun berasal dari berbagai suku dan golongan; *kedua*, hubungan internal antara anggota komunitas muslim dan eksternal antara komunitas muslim dengan non muslim lainnya didasarkan atas prinsip bertetangga baik, saling membantu menghadapi musuh bersama, membela orang yang teraniaya, saling menasihati dan menghormati kebebasan beragamanya.³

Dari teladan Nabi Muhammad Saw. mendirikan Negara Madinah dapat ditarik benang merah bahwa keberadaan sebuah negara adalah penting dalam Islam. Dengan adanya negara akan tercipta kebahagiaan, ketenteraman dan keharmonisan dalam masyarakat. Namun negara bukanlah tujuan dalam Islam, melainkan hanya sebagai alat untuk mencapai tujuan tersebut. Barangkali di sinilah relevansi kebijakan Nabi Muhammad Saw. tidak menyatakan Islam sebagai agama negara dalam Konstitusi Madinah tersebut. Piagam ini bahkan tidak menyinggung sama sekali tentang agama negara.⁴

Hal ini merupakan isyarat bahwa dalam soal kenegaraan dan pemerintahan Nabi tidak memberi ketentuan atau peraturan yang baku dan mutlak harus dilaksanakan, tetapi hanya memberi prinsip-prinsip dasar saja. Formulasinya diserahkan sepenuhnya kepada umat Islam, sesuai dengan kebutuhan dan permasalahan yang mereka hadapi. Inilah pula sebabnya Nabi Muhammad Saw.

³Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1991), h: 15-16.

⁴*Ibid.*, h: 16

tidak menunjuk siapa calon penggantinya kelak setelah beliau wafat.

Masalah suksesi inilah yang kemudian menjadi problem utama umat Islam ketika Nabi Muhammad Saw. wafat. Dua hari setelah beliau wafat dan jenazahnya belum dikebumikan, sebagian besar sahabat mengadakan pertemuan di Saqifah Bani Sa'adah untuk membicarakan suksesi. Dalam perdebatan alot dan penuh argumentasi antara *muhâjirin* dan *anshâr*, akhirnya Abu Bakar diangkat menjadi khalifah.

Namun demikian, pengangkatan Abu Bakar ini bukannya tanpa penentangan. Keluarga Nabi, terutama putrinya Fathimah, menyesalkan pengambilan putusan yang terburu-buru tersebut sebelum pemakaman Nabi dan tidak mengikutsertakan *ahl al-bayt*, seperti Ali ibn Abi Thalib.⁵ Sebagian kecil sahabat Nabi seperti Zubeir ibn 'Awwam, Salman al-Farisi, Abu Zar al-Ghiffari dan Miqdad ibn Aswad yang simpati kepada Ali ibn Abi Thalib tidak setuju dengan cara musyawarah dan pemilihan dalam pengangkatan Abu Bakar. Akan tetapi, pertimbangan mayoritas umat Islam ketika itu adalah kemaslahatan dan kesejahteraan umat yang mungkin terancam kalau masalah suksesi ini tidak diselesaikan dengan segera.⁶

Menurut mereka yang tidak setuju, orang yang berhak menggantikan Nabi sebagai khalifah adalah Ali. Hal ini sesuai

⁵*Ibid.*, h. 22

⁶Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, *Islam Syi'ah Asal-usul dan Perkembangannya*, terjemahan Djohan Effendi, (Jakarta: Grafiti Press, 1993), h. 40.

dengan wasiat Nabi yang disampaikan di sebuah tempat yang bernama Ghadir Khumm, setelah beliau bersama rombongan umat Islam selesai melaksanakan ibadah haji Wada'.⁷ Kelompok ini merupakan cikal bakal bagi lahirnya Syi'ah dalam politik Islam.

Terlepas dari perbedaan di sekitar kualitas dan validitas hadis Ghadir Khumm di atas, dalam masalah khalifah umat Islam terbagi menjadi dua kelompok, yakni kelompok mayoritas yang belakangan disebut dengan Sunni dan kelompok minoritas Syi'i. Polarisasi yang menjurus kepada perpecahan ini semakin memperlihatkan bentuknya sejak terbunuhnya Khalifah Usman ibn Affan sebagai khalifah ketiga setelah Abu Bakar dan Umar di tangan umat Islam sendiri. Menghadapi suasana yang kacau demikian, sebagian umat Islam mengangkat Ali ibn Abi Thalib sebagai khalifah menggantikan Usman. Namun pengangkatan Ali mendapat reaksi keras dari sebagian umat Islam. Di Mekah, Thalhah, Zubeir dan 'Aisyah melakukan perlawanan terhadap Ali,

⁷Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London: Yale University Press, 1985), h. 157. Lihat juga Thabathaba'i, *Islam Syi'ah*, h. 38. Dalam hadis ini diriwayatkan bahwa Nabi Saw. berdiri dan mengambil tangan Ali seraya bersabda, "Inilah Ali, penerima wasiatku dan saudaraku serta khalifah penggantikmu. Dengar dan taatilah dia." Menurut Thabathaba'i, hadis ini diriwayatkan oleh lebih dari seratus orang sahabat dan dianggap shahih baik oleh kalangan Syi'ah sendiri maupun Sunni. (*Ibid.*, h. 72). Akan tetapi orang-orang Sunni sendiri menyangkal keshahihan hadis ini. Mushtafa as-Siba'i menyatakan bahwa hadis ini palsu (*maudhu*). Menurutny, kalau hadis ini diriwayatkan oleh lebih seratus sahabat, mengapa ketika terjadi pemilihan (*Bay'ah*) Abu Bakar di pertemuan Saqifah Bani Sa'adah tidak ada yang melakukan protes. Sementara Ibn Hazim (994-1064), seperti dikutip al-Siba'i, menyatakan bahwa riwayat hadis tersebut lenah, berasal dari orang yang tidak dikenal. (Lihat Mushtafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islamiy*, Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1949), h. 98-99.

namun dapat dipatahkan oleh Ali. Dalam "Perang Berunta", Thalhan dan Zuberi tewas di tangan tentara Ali, sedangkan 'Aisyah yang juga memimpin tentara dengan mengendarai unta (itu sebabnya perang ini dinamakan *Perang Jamal* atau Perang Berunta), dikembalikan ke Mekah dan diperlakukan secara baik.

Sementara di Damaskus, Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, Gubernur Syam yang masih saudara sepupu dengan Usman menentang Ali dan menjadikan kematian Usman sebagai alat untuk menggagalkan perlawanan. Mu'awiyah mengangkat senjata melakukan perlawanan terhadap Ali. Akhirnya terjadilah pertempuran hebat di Shiffin, sebelah selatan Raqqa di tepi barat sungai Eufrat, Irak. Perang ini berakhir dengan diadakannya gencatan senjata dan (*tahkim*) antara kedua belah pihak. Ali diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ari, seorang tua yang wara', jujur dan tidak neko-neko. Sementara pihak Mu'awiyah diwakili oleh Amr ibn al-Ash, mantan gubernur Mesir yang juga diplomat ulung. Dalam tahkim tersebut Abu Musa ternyata dipecundangi oleh Amr ibn al-Ash, karena hasilnya sangat merugikan Ali dan menguntungkan Mu'awiyah. Akhirnya tahkim tidak menyelesaikan masalah, karena dari barisan Ali banyak yang tidak puas dan membelot keluar menjadi gerakan sempalan. Mereka pun kemudian dikenal dengan kelompok Khawarij.

Tahkim ini menandai berakhirnya pemerintahan Ali dan era kekhalifahan *al-Khulafa' al-Ra'iyin*. Sejak saat itu dimulailah era Dinasti Bani Umayyah yang sistem pemilihan kepala negara (khalifah) tidak lagi dilakukan secara musyawarah (*syura*) tetapi melalui penunjukan dan warisan secara turun temurun. Pasca-

tahkim, umat Islam pun terkotak menjadi tiga kelompok, yaitu pendukung Ali (yang kemudian disebut *syi'atu` Ali* atau Syi'ah saja); kelompok sempalan yang keluar dari barisan Ali (Khawarij) dan kelompok mayoritas. Kelompok terakhir ini pada gilirannya dikenal dalam sejarah sebagai kelompok Sunni atau *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Sesuai dengan sikapnya yang moderat, kelompok Sunni menerima kepemimpinan Mu'awiyah dan dinasti Bani Umayyah pada umumnya. Bahkan ketika Mu'awiyah mewariskan kekhalifahan kepada anaknya Yazid, kaum Sunni dapat menerimanya. Kelompok Sunni beralasan bahwa Yazid adalah penguasa Islam secara *de facto*. Mempertanyakan otoritasnya sebagai khalifah adalah tindakan subversif yang dapat mengakibatkan pelakunya dihukum mati.⁸ Tidak hanya sampai di situ, mereka juga mengakui keabsahan para khalifah Bani Umayyah dan Bani Abbas, kendati kedua dinasti ini tidak menerapkan sistem *syāra*.⁹

Dalam perkembangannya, doktrin Sunni sering dijadikan alat legitimasi bagi kekuasaan khalifah. Karena kecenderungannya yang akomodatif, kelompok Sunni sering berperan dalam proses kekuasaan. Di sisi lain, banyak pemikir Sunni yang ikut terlibat dalam kekuasaan sebagai pejabat negara, seperti al-Mawardi yang pernah menjadi *Qādhi al-Qudhāt* pada masa pemerintahan Bani Abbas. Selain itu, ada juga pemikir Sunni yang menuliskan

⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Macmillan Press, 1970); h. 191.

⁹ Suma, "Kelompok dan Gerakan," h. 359.

pemikiran mereka untuk dipersembahkan kepada penguasa. Hal ini terlihat pada Ibn Abi Rabi' yang menulis *Sulūk al-Malik fi Tabdīr al-Mamālik* (Pedoman Bagi Penguasa dalam Mengelola Negara) untuk Khalifah al-Mu'tashim dan al-Ghazali yang menulis *al-Tibr al-Masbūk fi Nāshihat al-Mulūk* (Batangan Logam Mulia bagi Nasihat untuk para Penguasa) untuk Sultan Muhammad ibn Malik Syah dari Dinasti Saljuk atas permintaan Sultan tersebut. Ibn Taimiyah, meskipun tidak dekat dengan kekuasaan, loyalitasnya kepada penguasa sangat kental. Ibn Taimiyah konsisten dengan pemikirannya dan tidak bersikap oposisi terhadap kekuasaan, sebagaimana akan dilihat nanti.

B: Doktrin Politik Sunni

Sebagai kelompok mayoritas, ciri umum pemikiran politik ketatanegaraan Sunni pada masa klasik ditandai oleh pandangan mereka tentang hubungan yang integral antara agama dan negara; pandangan yang bersifat khalifah sentris; pengutamaan suku Quraisy sebagai kepala negara; penolakan terhadap oposisi dan akomodatif terhadap kekuasaan. Pandangan-pandangan tokoh-tokoh Sunni pada gilirannya membawa pada prinsip lebih mengutamakan keharmonisan dalam politik Islam. Uraian berikut mencoba memaparkan ciri-ciri dan kecenderungan doktrin politik Sunni tersebut.

1. Hubungan Integral antara Agama dan Negara

Di kalangan pemikir Sunni terdapat pandangan bahwa pembentukan negara merupakan kewajiban. Hal ini berbeda dengan

pendapat Khawarij yang menganggap institusi negara hanyalah bersifat kebutuhan praktis saja. Namun demikian, para pemikir Sunni berbeda pendapat tentang dasar kewajiban ini. Menurut al-Mawardi, imamah (negara) dibentuk dalam rangka menggantikan posisi kenabian (nubuwwah) dalam rangka melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia (*al-Imamah maudhū'atun li khilāfat al-nubuwwah fi hirasat al-dīn wa siyāsat al-dunyā*).¹⁰

Pelembagaan imamah, menurut al-Mawardi, adalah fardhu kifayah berdasarkan ijma' ulama. Pandangannya didasarkan pada realitas sejarah *al-Khulafā' al-Rāsyidān* dan khalifah-khalifah sesudah mereka, baik Bani Umayyah maupun Bani Abbas, yang merupakan lambang kesatuan politik umat Islam ketika itu. Pandangan al-Mawardi ini juga sejalan dengan kaidah ushul fiqh *mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fahuwa wājib* (suatu kewajiban tidak sempurna terpenuhi kecuali melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat tersebut juga wajib dipenuhi). Artinya, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah wajib; sedangkan sarana atau untuk terciptanya kemaslahatan tersebut adalah negara, maka mendirikan negara juga wajib (*fardhu kifayah*). Hal ini juga sesuai dengan kaidah *amr bi syay' amr bi wasā'ilih* (perintah untuk mengerjakan sesuatu berarti juga perintah untuk mengerjakan penghubung-penghubungnya). Negara adalah alat atau penghubung untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia.

¹⁰ Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulṭāniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, L.P.), h. 3.

Pendapat al-Mawardi di atas juga sejalan dengan pemikiran al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Di sinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, lanjut al-Ghazali, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akhirat kelak. Berdasarkan pandangan di atas al-Ghazali berpendapat bahwa kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara bukanlah berdasarkan pertimbangan rasio, melainkan berdasarkan kewajiban agama (Syar'i). Hal ini dikarenakan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan akhirat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar. Karenanya, al-Ghazali menyatakan bahwa agama dan negara (pemimpin negara) bagaikan dua saudara kembar yang lahir dari rahim seorang ibu. Keduanya saling melengkapi.¹¹

Berbeda dengan dua pemikir Sunni di atas, Ibn Taimiyah berpendapat bahwa mengatur urusan umat memang merupakan kewajiban agama yang terpenting, tetapi hal ini tidak berarti pula bahwa agama tidak dapat hidup tanpa negara.¹² Ibn Taimiyah menolak landasan *ijma'* sebagai alasan pembentukan negara seperti dalam pandangan al-Mawardi. Ia lebih menggunakan pendekatan sosiologis. Menurut Ibn Taimiyah, kesejahteraan manusia tidak dapat tercapai kecuali hanya dalam satu tatanan sosial di mana

¹¹ Al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, (Bandung: Mizan, 1994), h. 136; lihat juga Munawir Siadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 74-76.

¹² Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), h. 161.

setiap orang saling bergantung dan membutuhkan antara satu dengan yang lainnya. Oleh sebab itu dibutuhkan seorang pemimpin yang akan mengatur kehidupan sosial tersebut.¹³ Bagi Ibn Taimiyah, penegakan institusi negara bukanlah atas dasar agama, melainkan hanya kebutuhan praktis saja. Namun demikian, Ibn Taimiyah juga menekankan fungsi negara untuk membantu agama. Dalam kesempatan lain, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa kesejahteraan umat Islam tidak mungkin dapat tercipta baik di dunia maupun di akhirat kecuali melalui institusi negara.

Berdasarkan pandangannya ini, Ibn Taimiyah menolak kekuasaan Bani Umayyah dan Bani Abbas sebagai dasar filsafat politik Islam. Ia tidak dapat membenarkan khalifah-khalifah Bani Abbas yang hanya dijadikan boneka oleh sekelompok elite negara yang berasal dari Persia dan Turki. Selain itu, berbeda dengan al-Mawardi dan pemikir Sunni lainnya yang selalu menggunakan term khalifah atau mamah, Ibn Taimiyah menggunakan term *imārah* (pemerintahan).

Dari permasalahan di atas, terlihat bahwa ketiga pemikir Sunni ini merumuskan hubungan yang integral antara agama dan negara. Bagi mereka, negara adalah alat untuk melaksanakan ajaran-ajaran agama. Al-Mawardi dan al-Ghazali menyatakannya secara tegas, sementara Ibn Taimiyah memberi sinyal secara implisit saja. Ketiga pemikir Sunni ini sama-sama menekankan kewajiban mendirikan institusi negara. Hanya saja bedanya, kalau al-Mawardi dan al-Ghazali menyatakannya sebagai *fardhu kifayah*

¹³ Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.p.), Juz I, h. 23.

berdasarkan *ijma'*; Ibn Taimiyah menganggapnya sebagai kewajiban berdasarkan pertimbangan sosiologis dan rasional:

2. Kepatuhan kepada Penguasa

Berdasarkan pendapat mereka tentang kewajiban mendirikan negara, ketiga pemikir Sunni yang menjadi objek penelitian ini sepakat tentang pentingnya kepatuhan kepada kepala negara. Mereka menganggap kepala negara sebagai sosok yang sentral dalam pemerintahan Islam. Otoritasnya tidak boleh digugat dan perintahnya tidak boleh dibantah. Dalam batas-batas tertentu bahkan kepatuhan ini bersifat mutlak:

Al-Mawardi memulai pendapatnya tentang kepatuhan kepada kepala negara dengan proses pemilihan kepala negara. Menurut al-Mawardi, pemilihan kepala negara harus memenuhi unsur *ahl al-ikhtiyār* (orang yang berhak memilih) dan *ahl al-imānah* (orang yang berhak menduduki jabatan kepala negara). Unsur pertama harus memenuhi kualifikasi adil, mengetahui dengan baik kandidat kepala negara serta mempunyai wawasan yang luas dan kebijakan, sehingga dapat mempertimbangkan hal-hal yang terbaik untuk negara. Kemudian, calon kepala negara harus memenuhi tujuh persyaratan, yaitu adil, memiliki ilmu yang memadai untuk berjihad, sehat panca indranya, punya kemampuan menjalankan perintah agama demi kepentingan rakyat, berani melindungi wilayah kekuasaan Islam, berjuang memerangi musuh serta berasal dari keturunan Quraisy.¹⁴

¹⁴ Al-Mawardi, *Al-Ahkām al-Sulṭāniyah*, h. 6.

Ahl al-ikhtiyār inilah yang dalam teori al-Mawardi disebut dengan *ahl al-hall wa al-'aqq* (orang-orang yang dapat melepas dan mengikat). Kepala negara dipilih berdasarkan kesepakatan mereka.¹⁵ Sayangnya, al-Mawardi tidak menjelaskan secara rinci prosedur pemilihan *ahl al-hall wa al-'aqq*. Hal ini barangkali karena dalam praktiknya keanggotaan *ahl al-hall wa al-'aqq* ditentukan oleh kepala negara, sehingga kedudukan mereka tidak independen. Ini mengakibatkan *ahl al-hall wa al-'aqq* tidak mampu menjalankan fungsinya sebagai alat kontrol terhadap kepala negara. Apalagi kalau dikaitkan dengan pendapatnya bahwa kepala negara juga dapat diangkat berdasarkan wasiat kepala negara sebelumnya.¹⁶

Bahkan, dalam pendapat al-Mawardi, pemilihan kepala negara berdasarkan penunjukan inilah yang harus diutamakan terlebih dahulu daripada pengangkatan oleh *ahl al-ikhtiyār*. Sebagai seorang ahli fiqh mazhab Syafi'iyah, al-Mawardi sangat konsisten pada pemikiran Syafi'iyah bahwa *qawli* dan *ijma' shahabi* dapat menjadi landasan hukum. Dalam hal ini, sistem suksesi pemilihan kepala negara melalui wasiat (penunjukan) mempunyai preseden dalam Islam ketika Abu Bakar menunjuk Umar ibn al-Khattab sebagai calon penggantinya.

Demikian juga dengan sistem pemilihan oleh *ahl al-ikhtiyār* mempunyai contoh ketika Umar menunjuk enam sahabat senior sebagai tim formatur untuk memilih kepala negara (khalifah) penggantinya.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, h. 7.

(*fajir*): Al-Mawardi melandaskan pandangannya pada surat al-Nisa³ ayat 59 yang mewajibkan umat Islam taat kepada Allah, Rasul-Nya dan *ulul amri* di antara mereka. Selain itu, al-Mawardi juga mengutip hadis Nabi dari Abu Hurairah yang menyatakan:

"Kelak akan ada pemimpin-pemimpin kamu sesudahku, baik yang adil maupun yang jahat. Dengarkan dan taatilah mereka sesuai dengan kebenaran. Kalau mereka baik, maka kebaikan itu untuk kamu dan mereka. Jika mereka jahat, maka akibat baiknya untuk kalian dan kejahatannya akan kembali kepada mereka."

Meskipun demikian, al-Mawardi juga menegaskan kemungkinan tidak bolehnya umat taat kepada penguasa apabila pada dirinya terdapat salah satu dari tiga hal, yaitu menyimpang dari keadilan (berbuat fasik), kehilangan salah satu fungsi organ tubuhnya dan dikuasai oleh orang dekatnya atau ditawan oleh musuh.²⁰ Sikap tidak adil kepala negara dapat dilihat dari kecenderungannya memperturutkan syahwat (nafsu) seperti melakukan perbuatan yang dilarang agama dan munkar serta hal-hal yang syubhat. Perbuatan-perbuatan tersebut menjatuhkan kredibilitas kepala negara sebagai pemimpin, sehingga ia tidak pantas memegang jabatannya lagi.

Sedangkan hilangnya kemampuan fisik kepala negara antara lain disebabkan oleh hilangnya fungsi panca indra, cacatnya anggota badan dan hilangnya kemampuan untuk melakukan perbuatan hukum. Namun demikian, al-Mawardi menegaskan bahwa hilangnya fungsi panca indra kepala negara tidak serta merta

²⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkām al-Sulṭāniyah*, h. 5.

menyebabkan hilangnya hak kekhalifahan dan ketaatan rakyat kepadanya. Menurut al-Mawardi, hilangnya fungsi akal dan penglihatan menyebabkan hilangnya hak *khilafah* dan ketaatan, karena hal ini sangat vital bagi kepala negara dalam melaksanakan tugas-tugas kenegaraan. Sementara hilangnya kemampuan merasa atau mencium tidak mengakibatkan hilangnya hak *khilafah* dan ketaatan rakyat kepada kepala negara, karena hal ini tidak berhubungan sama sekali dengan kemampuan akal dan kesanggupannya melakukan tugas-tugas kenegaraan. Sedangkan hilangnya kemampuan mendengar dan bicara, menurut al-Mawardi, masih diperdebatkan oleh para ulama. Ada yang menyatakan bahwa hal demikian menghilangkan ketaatan baginya, sementara yang lain mengatakan tidak.

Dalam masalah yang ketiga, menurut al-Mawardi, ada dua kemungkinan akibat bila kepala negara dikuasai oleh orang-orang dekat atau para "pembisiknya". Kalau orang dekatnya menguasai kepala negara tetapi masih menjalankan kebaikan dan tidak menyusahkan rakyat, kepala negara tetap dibiarkan dalam jabatannya. Tetapi, bila tindakan dan perbuatan orang-orang dekatnya sudah menyimpang dari agama dan kebenaran, maka kepala negara dapat dimakzulkan dan mereka harus ditindak. Demikian juga kalau kepala negara ditawan musuh dan tidak dapat melepaskan diri, maka umat Islam harus segera mencari penggantinya untuk melanjutkan roda pemerintahan sehingga tidak terjadi kevakuman politik.²¹

²¹ *Ibid.*, h. 19-20.

Sayangnya, dalam teorinya ini, al-Mawardi tidak menyebutkan secara tegas bagaimana mekanisme pemberhentian kepala negara dan siapa yang berhak melakukannya. Ini berbeda sekali ketika ia menguraikan secara rinci tentang mekanisme pengangkatan kepala negara. Dapat diduga bahwa sikap kurang tegas ini merupakan cerminan keberpihakan al-Mawardi kepada khilafah Bani Abbas. Al-Mawardi melihat realitas politik ketika itu bahwa khalifah-khalifah Bani Abbas hanya menjadi boneka dari pejabat-pejabat tinggi kerajaan yang berkebangsaan Turki atau Persia.²²

Selain itu, sebagian wilayah Bani Abbas juga sudah mulai menuntut otonomi dan tidak mau tunduk lagi pada kekuasaan pusat. Pada masa al-Mawardi ini muncul kerajaan-kerajaan kecil di wilayah timur dan barat Baghdad yang menggerogoti dan melemahkan kekuasaan Bani Abbas. Belum lagi di pusat kerajaan Bani Abbas (Baghdad) muncul Bani Buwaihi yang Syi'ah yang

²²Pemerintahan Bani Abbas dapat dibagi menjadi empat aspek, yaitu aspek *khilafah*, *wizarah*, *kitabah* dan *hijabah*. *Khilafah* adalah aspek kepala negara. Dalam hal ini khalifah Bani Abbas memegang kekuasaan tertinggi dan harus berasal dari suku Quraisy. Dalam tugas-tugas kenegaraan, khalifah dibantu oleh menteri-menteri yang disebut *wazir*. Menteri-menteri ini dibantu oleh sekretaris bidang masing-masing (*katib*). Selain itu, terdapat juga *hajib* yang kurang lebih bisa disejajarkan dengan pengawal pengamanan khalifah atau kepala urusan rumah tangga istana. Dalam kenyataannya, antara *wazir* dan *hajib* ini sering terjadi persaingan merebut pengaruh. Ketika khalifah lemah, mereka sering menguasai khalifah, sehingga khalifah tidak lebih hanya sebagai boneka bagi kepentingan-kepentingan mereka. Khalifah hanya berkuasa sebatas lingkungan istana, sedangkan urusan-urusan kenegaraan sudah dipegang oleh *wazir* atau *hajib* ini. Merekalah yang secara *de facto* mengendalikan masalah-masalah politik. Lihat Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h:

ingin memisahkan diri dari Baghdad. Kepala negara (khalifah) benar-benar tidak berdaya menghadapi persoalan-persoalan politik yang menggayut tersebut. Mereka tidak memiliki kekuatan dan kewibawaan, sehingga semakin lama Bani Abbas pun mengalami kemunduran.

Secara ideal al-Mawardi menginginkan kepala negara berkuasa menentukan arah kebijakan politik dan tidak dipengaruhi oleh pembantu-pembantunya. Namun kenyataannya khalifah-khalifah Bani Abbas hanya menjadi kepala negara simbolis dan bahkan seperti boneka yang dapat dikendalikan oleh para pejabat tinggi negara. Itulah sebabnya al-Mawardi masih menolerir orang yang menguasai kepala negara, sejauh tidak membahayakan negara dan merugikan umat Islam. Al-Mawardi masih menerima kenyataan khalifah Bani Abbas yang menjadi boneka dari kepentingan politik pejabat-pejabat tinggi negara.

Seandainya al-Mawardi maju sedikit saja mengembangkan teorinya tentang mekanisme pemberhentian kepala negara, dapat dipastikan bahwa kekhalifahan Bani Abbas akan segera berakhir dan digantikan oleh Bani Buwaihi yang sudah mendominasi politik ketika itu. Hal ini tentu tidak diinginkan oleh al-Mawardi. Apalagi, al-Mawardi sendiri adalah penganut doktrin *al-Aimma min Quraisy* (kepala negara harus berasal dari suku Quraisy). Pandangan al-Mawardi di atas setidaknya dapat "mengamankan" posisi khalifah Bani Abbas.²³

²³Uniknya, meskipun para petinggi negara berkebangsaan Persia dan Turki tersebut telah menguasai panggung politik dan berhasil mengendalikan Khalifah Bani Abbas, mereka tidak berani mengambil alih kekuasaan tertinggi;

Untuk mempertahankan prinsip di atas, Al-Mawardi juga mengembangkan teori *wazir tafwidh* dan *wazir tanfidz* dalam sistem pemerintahan. Wazir tafwidh adalah menteri (pembantu kepala negara) yang memiliki kewenangan lebih luas yang menentukan kebijakan politik sendiri dan dapat bertindak atas nama kepala negara. Wazir ini dapat disamakan dengan Perdana Menteri pada masa sekarang. Karena merupakan "tangan kanan" kepala negara, wazir ini, menurut al-Mawardi, harus berasal dari suku Quraisy juga. Sedangkan yang kedua adalah menteri yang tugasnya hanya sebagai pelaksana kebijakan yang dibuat kepala negara. Dia tidak memiliki wewenang membuat kebijakan sendiri dan karenanya boleh berasal dari suku non-Quraisy.²⁴ Adanya syarat suku Quraisy bagi *wazir tafwidh* ini mengisyaratkan pemihakan al-Mawardi terhadap kekhalifahan Bani Abbas, sehingga supremasi Arab (Quraisy) masih tetap dapat dipertahankan.

Di sisi lain, al-Mawardi juga berusaha mengembalikan kekuasaan Bani Abbas dengan menegaskan bahwa hanya ada satu pemerintahan dan satu kepala negara untuk umat Islam dalam suatu masa yang sama.²⁵ Pandangan ini merupakan upaya al-Mawardi untuk mengantisipasi tuntutan Fathimiyah di Mesir yang ingin membentuk dinasti sendiri dan terpisah dari Bani Abbas. Mengabaikan tuntutan ini tentu saja merupakan ancaman serius

karena mereka merasa bukan dari suku Quraisy. Dalam hal ini doktrin politik sunni yang menekankan jabatan kepala negara dari Quraisy ternyata sangat efektif untuk menahan ambisi mereka

²⁴ *Ibid.*, h. 23-24.

²⁵ *Ibid.*, h. 9.

bagi ketuhanan kekuasaan Bani Abbas. Dengan pandangan ini, al-Mawardi berusaha mempertahankan sisa-sisa kekuatan Bani Abbas yang sudah semakin lemah, setidaknya memperlambat proses kehancurannya.

Pandangan al-Mawardi tentang kontrak sosial juga merupakan pemikiran yang cukup maju dan modern, yang sekarang banyak dianut oleh negara-negara maju. Kontrak sosial ini meniscayakan adanya *checks and balances* antara pemerintah dan rakyat. Dengan demikian, pemerintah tidak dapat berbuat sewenang-wenang, karena ada koridor-koridor dan aturan main yang harus diikutinya.

Sementara sehat jasmani dan rohani yang merupakan persyaratan mutlak bagi kepala negara juga sangat signifikan untuk digarisbawahi. Kepala negara adalah pucuk pemerintahan suatu bangsa yang mewakili kewibawaan bangsa tersebut. Bila kepala negara tidak memenuhi persyaratan demikian, tugas-tugas kenegaraan yang sangat berat tidak dapat dilaksanakannya dengan baik dan efektif. Kepala negara hanya mengandalkan bisikan-bisikan orang-orang di sekelilingnya. Ini tentu membuka peluang bagi pembisik-pembisik untuk mencelakakan kepala negara dan melakukan sesuatu yang sangat merugikan negara. Kepala negara hanya akan dikuasai oleh para "durno" yang lebih mengedepankan kepentingan diri sendiri dan kelompoknya. Ia pun tertawan oleh orang-orang dekatnya karena terkendala oleh kemampuan fisik. Akhirnya pemerintahan pun tidak dapat berjalan dengan baik dan efektif. Yang akan mengalami kesengsaraan tentu masyarakat/rakyat kecil juga.

bagi keutuhan kekuasaan Bani Abbas. Dengan pandangan ini, al-Mawardi berusaha mempertahankan sisa-sisa kekuatan Bani Abbas yang sudah semakin lemah, setidaknya memperlambat proses kehancurannya.

Pandangan al-Mawardi tentang kontrak sosial juga merupakan pemikiran yang cukup maju dan modern, yang sekarang banyak dianut oleh negara-negara maju. Kontrak sosial ini meniscayakan adanya *checks and balances* antara pemerintah dan rakyat. Dengan demikian, pemerintah tidak dapat berbuat sewenang-wenang, karena ada koridor-koridor dan aturan main yang harus diikutinya.

Sementara sehat jasmani dan rohani yang merupakan persyaratan mutlak bagi kepala negara juga sangat signifikan untuk digarisbawahi. Kepala negara adalah pucuk pemerintahan suatu bangsa yang mewakili kewibawaan bangsa tersebut. Bila kepala negara tidak memenuhi persyaratan demikian, tugas-tugas kenegaraan yang sangat berat tidak dapat dilaksanakannya dengan baik dan efektif. Kepala negara hanya mengandalkan bisikan-bisikan orang-orang di sekelilingnya. Ini tentu membuka peluang bagi pembisik-pembisik untuk mencelakakan kepala negara dan melakukan sesuatu yang sangat merugikan negara. Kepala negara hanya akan dikuasai oleh para "durno" yang lebih mengedepankan kepentingan diri sendiri dan kelompoknya. Ia pun tertawan oleh orang-orang dekatnya karena terkendala oleh kemampuan fisik. Akhirnya pemerintahan pun tidak dapat berjalan dengan baik dan efektif. Yang akan mengalami kesengsaraan tentu masyarakat/rakyat kecil juga.

Prinsip kepatuhan kepada kepala negara juga sangat ditekankan oleh al-Ghazali. Dalam bukunya *al-Tibr al-Masbuk*, al-Ghazali menyatakan bahwa Allah telah memilih dua kelompok manusia. *Pertama* adalah para Nabi dan Rasul Allah. Mereka diutus untuk memberikan penjelasan kepada manusia lainnya tentang petunjuk dan dalil-dalil beribadah kepada-Nya. Mereka juga menjelaskan kepada manusia bagaimana cara mengenal Allah. *Kedua* adalah penguasa. Kelompok ini diutamakan Allah karena mereka dapat menjaga umat manusia dari sikap permusuhan antara satu dengan yang lainnya. Kemaslahatan umat manusia di bumi sangat terkait erat dengan keberadaan penguasa ini. Dengan kekuasaan yang mereka miliki, Allah menempatkan mereka pada posisi yang paling terhormat. "Untuk itu, mesti diketahui bahwa orang yang diberi pangkat oleh Allah sebagai penguasa dan dijadikan sebagai pengayom Tuhan di muka bumi, maka setiap orang wajib mencintainya, tunduk dan mematuhi. Mereka tidak dibenarkan mendurhakai dan menentangnya. Sebagaimana firman Allah: *Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan uhi al-amri di antara kamu*."²⁶ Karena penguasa menurut al-Ghazali dipilih oleh Tuhan, Munawir Sjadzali menyimpulkan bahwa sistem pemerintahan dalam gagasan al-Ghazali adalah teokrasi.²⁷

²⁶ Al-Ghazali, *Al-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, *Nasihat bagi Penguasa*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 125-126.

²⁷ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 78.

Al-Ghazali melanjutkan bahwa setiap orang harus simpati kepada penguasa dan wajib mematuhi segala perintah mereka. Ia mesti mengetahui bahwa Allah memberi kekuasaan dan kerajaan kepada mereka.²⁸ Berbeda dengan al-Mawardi yang merumuskan teori kontrak sosial, al-Ghazali menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara adalah kudus (suci) berasal dari Tuhan. Selain itu, al-Ghazali juga berpendapat bahwa penguasa adalah bayang-bayang Tuhan di muka bumi (*zhill Allah fi al-ardh*).²⁹

Al-Ghazali juga merumuskan syarat-syarat kepala negara secara rinci. Menurutnya, kepala negara harus memenuhi kualifikasi dewasa, otak yang sehat, merdeka, laki-laki, keturunan Quraisy, memperoleh hidayah dan ilmu pengetahuan serta wara'. Bagi al-Ghazali, karena kekuasaan kepala negara tidak datang dari rakyat, seperti pendapat al-Mawardi, tetapi dari Tuhan, maka kekuasaan kepala negara adalah suci dan tidak boleh dibantah. Kepala negara menempati posisi sentral dalam negara.

Ibn Taimiyah mengembangkan konsep *ahl al-syaukah* dalam teori politiknya. Menurut Ibn Taimiyah, *ahl al-syaukah* ini merupakan orang-orang yang berasal dari berbagai kalangan dan kedudukan yang dihormati dalam masyarakat. *Ahl al-syaukah* inilah yang memilih kepala negara dan melakukan bai'at yang kemudian diikuti oleh rakyat. Seseorang tidak dapat menjadi kepala negara tanpa dukungan dari *ahl al-syaukah*.

Berbeda dengan al-Mawardi dan al-Ghazali prosedur pemilihan kepala negara tidak terlalu menyita perhatian Ibn

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, h: 77-78.

Taimiyah. Ini wajar, karena Ibn Taimiyah menolak teori khilafah Sunni tentang pengangkatan kepala negara oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*, sebagaimana dielaborasi oleh al-Mawardi, dan konsep bay'ah oleh segelintir ulama. Ia bahkan menolak keberadaan *ahl al-hall wa al-'aqd*.³⁰ Pandangannya ini sejalan dengan penolakannya terhadap praktik politik yang terjadi pada masa Bani Abbas. Keberadaan *ahl al-hall wa al-'aqd* tidak lebih hanya sekadar alat legitimasi ambisi politik penguasa atas tindak-tanduk mereka. Lagi pula, dalam sejarahnya, *ahl al-hall wa al-'aqd* tidak pernah mencerminkan diri sebagai representasi suara rakyat. Bagaimana mungkin *ahl al-hall wa al-'aqd* menjadi wakil rakyat kalau yang menentukan keberadaannya adalah kepala negara. Istilah *ahl al-hall wa al-'aqd* sendiri, menurut Qamaruddin Khan, tidak pernah dikenal dalam sejarah awal politik Islam dan hanya menjadi populer setelah Bani Abbas berkuasa.³¹

Ibn Taimiyah mengkhawatirkan bahwa konsep ini akan menciptakan semacam lembaga kependetaan seperti dalam ajaran Kristen dan Syi'ah, serta menghilangkan hak-hak rakyat untuk memilih kepala negara. Apalagi Ibn Taimiyah berkaca pada sejarah, bahwa pengambilalihan kekuasaan yang dilakukan oleh petualang-petualang politik sering mendapat justifikasi dari *ahl al-hall wa al-'aqd*. Sebagai alternatif, Ibn Taimiyah yang merumuskan kualifikasi kepala negara secara rinci, Ibn Taimiyah hanya menetapkan syarat kejujuran (*amanah*) dan kewibawaan atau

³⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, h. 190.

³¹ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terjemahan oleh Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 228-229.

kekuatan (*qiwwah*) bagi seorang kandidat kepala negara dan tidak memutlakkan suku Quraisy. Indikasi kejujuran seseorang dapat dilihat dari ketakwaannya kepada Allah; ketidakbersediaannya menjual ayat-ayat Allah demi kekayaan duniawi dan kepentingan politik praktis serta sikap tidak takutnya kepada manusia selama ia berada dalam kebenaran. Untuk mendukung pendapatnya, Ibn Taimiyah mengutip ayat Al-Quran surat al-Nisa³; 4:58; yang memerintahkan umat Islam untuk menyerahkan amanah kepada yang berhak menerimanya:

Sementara syarat *qiwwah* memegang peranan penting dalam konsepsi politik Ibn Taimiyah, karena seorang kepala negara adalah pembimbing dan pengayom masyarakat. Tugas dan tanggung jawabnya sangat berat dengan otoritas tertinggi yang diperolehnya dalam masyarakat. Menurutnya, kewajiban kepala negara adalah menegakkan institusi *amar ma'ruf nahi munkar*; sehingga hal-hal yang dikehendaki Allah dapat terwujud dalam kehidupan umat Islam dan hak-hak individu terjamin dalam masyarakat.

Kelanjutan dari pendapat Ibn Taimiyah ini adalah penekanannya terhadap kepatuhan rakyat pada kepala negara. Memang, sebagaimana halnya al-Mawardi, Ibn Taimiyah memandang figur kepala negara memegang posisi penting dalam negara. Sebagai pemimpin umat Islam, kepala negara harus ditaati; bahkan sekalipun zalim. Menurut Ibn Taimiyah, sebuah masyarakat yang enam puluh tahun dipimpin oleh kepala negara yang zalim lebih baik daripada masyarakat tanpa negara dan pimpinan; meskipun hanya semalam.

Dari pemikiran tentang kekuasaan kepala negara di atas, ketiga ulama Sunni ini merumuskan pemikiran bahwa tidak boleh ada oposisi atau perlawanan terhadap kepala negara. Al-Mawardi menyatakan hadis Nabi, seperti dikutip di atas untuk mendukung pendapatnya bahwa kepala negara bersi at mutlak kekuasaannya. Melakukan oposisi, meskipun al-Mawardi mengembangkan teori kontrak sosial, adalah hal yang dilarang. Hal yang sama juga ditegaskan oleh al-Ghazali. Bagi *Hujjah al-Islam* ini, wajib hukumnya atas rakyat dari tingkat mana pun untuk taat mutlak kepada kepala negara dan melaksanakan perintahnya.

Ibn Taimiyah mengemukakan larangan oposisi ini secara lebih tegas lagi. Ia bahkan menyatakan bahwa enam puluh tahun di bawah pemerintahan kepala negara yang zalim lebih baik daripada tidak punya pemerintahan sama sekali, meskipun hanya semalam.

Larangan oposisi dalam pemikiran politik Sunni klasik ini lebih didasarkan pada akibat buruk yang mungkin terjadi dalam masyarakat. Sangat mungkin timbul suasana *chaos* dalam negara bila rakyat melakukan oposisi terhadap kepala negara. Karena itu, bagi mereka, menghindarkan kekacauan yang lebih besar merupakan hal yang perlu diambil. Lebih baik dalam suasana pemerintahan yang despotik, umpamanya, namun masyarakat tidak bergolak, daripada menolak kepemimpinannya sehingga menimbulkan gejolak dalam masyarakat. Bagi ketiga pemikir Sunni ini, kepala negara adalah bayang-bayang Allah di muka bumi (*Zhill Allah fi al-arah*).

BAB III AKAR-AKAR POLITIK SUNNI DI INDONESIA

A: Masuknya Islam ke Indonesia

Di kalangan para pakar terjadi perbedaan pendapat tentang masuknya Islam ke Indonesia.¹ Dalam penelitiannya, Azyumardi Azra menyatakan bahwa setidaknya perdebatan mereka terjadi menyangkut masalah-masalah tempat asal kedatangan Islam; para pembawanya dan waktu kedatangannya. Ada beberapa teori yang berkembang dalam masalah-masalah ini. Di antaranya adalah: *pertama*, teori yang menyebutkan bahwa Islam masuk pertama kali ke Indonesia (Nusantara) pada abad ke-12 dari Gujarat dan Malabar, bukan dari Persia atau Arabia. Teori ini dikembangkan

¹ Penyebutan "Indonesia" dalam konteks ini sebenarnya kurang tepat, karena istilah "Indonesia" baru muncul pertama kali pada tahun 1850 dan berdiri sebagai negara kebangsaan (*nation state*) secara teritorial geografis sejak Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Apalagi sebelum tahun 1850 di wilayah yang disebut Indonesia ini terdapat banyak kerajaan yang berdiri sendiri. Istilah yang barangkali lebih tepat adalah kepulauan Melayu atau Nusantara (yang dalam berbagai kajian sarjana Barat disebut *archipelago*). Dalam beberapa hal, pengertian ini juga meliputi beberapa wilayah lain di Asia Tenggara, seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Philipina Selatan serta Patani di Thailand Selatan. (Lihat umpamanya Muhammad Yusoff Hashim, *Persejarah Melayu Nusantara*, (Kuala Lumpur: Teks Publishing Sdn. Bhd., 1988), h. xi. Penggunaan istilah Indonesia dalam penelitian ini hanya untuk mempermudah pembicaraan. Yang dimaksud adalah kepulauan Nusantara tersebut. Tidak jarang kedua istilah ini dipergunakan secara bergantian.

oleh Pijnappel pada tahun 1872 dan didukung oleh umumnya sarjana-sarjana Belanda seperti Snouck Hurgronje, Moquette dan Morisson. Menurut Pijnappel, seperti dikutip oleh Azyumardi, orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i bermigrasi ke India dan kemudian membawa Islam ke Nusantara.² Sementara Snouck Hurgronje yang mendukung teori ini tidak secara eksplisit menyebutkan wilayah mana di India yang dianggap sebagai asal kedatangan Islam. Ia hanya menyebutkan abad ke-12 sebagai waktu yang paling memungkinkan penyebaran Islam di Indonesia. Sedangkan Morisson menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para pedagang dari pantai Coromandel (pantai timur India).

Kedua, teori yang dikembangkan oleh S.Q. Fathimi, yang menyatakan bahwa Islam datang dari Bengal. Ia berargumentasi bahwa kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang-orang Benggali atau keturunan mereka. Islam muncul pertama kali di semenanjung Malaya pada abad ke-11 M. adalah dari pantai timur, bukan dari Barat (Malaka), melalui Canton, Phanrang (Vietnam), Leran dan Trengganu.³

Teori ketiga menyatakan bahwa Islam datang ke Indonesia langsung berasal dari Arab, tepatnya Hadhramaut. Teori ini pertama kali dikemukakan oleh Crawford (1820) dan didukung

²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 25.

³Ibid.: lihat juga Azyumardi, "Islam di Asia Tenggara: Pengantar Pemikiran," dalam Azyumardi Azra (peny.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Ober Indonesia, 1989), h. xii. :

oleh Salomon Keyzer (1859), Niemann (1861), de Hollander (1861) dan Veth (1878). Crawford menyatakan bahwa Islam yang masuk ke Nusantara berasal langsung dari Arab. Sementara Keyzer, Niemann dan de Hollander berargumentasi bahwa umat Islam di Nusantara bermazhab Syafi'i sebagaimana halnya mazhab umat Islam di Mesir dan Hadhramaut. Dalam beberapa hal, "teori Arab" ini juga didukung oleh Thomas W. Arnold (1913) yang menegaskan bahwa selain dari Coromandel, Islam Indonesia juga berassssal dari Malabar. Namun, menurut Arnold, daerah-daerah ini bukanlah satu-satunya tempat asal kedatangan Islam. Ia juga mengajukan pandangan bahwa pedagang-pedagang dari Arab sendiri memegang peranan dominan dalam menyebarkan Islam ke Nusantara, bahkan sejak abad ke-7 dan ke-8 M. atau awal-awal abad pertama hijriyah. Menurut Arnold, pada tahun 674 M. di pantai Barat Sumatera telah didapati satu kelompok perkampungan orang-orang Arab.⁴

Teori Arab ini dipegang pula oleh sarjana Melayu Syed Hussein Naquib al-Attas⁵ dan Hamka. Dalam seminar tentang masuknya Islam ke Indonesia di Medan pada 17-20 Maret 1963, Hamka menyimpulkan hal yang sama. Hamka bahkan mengecam teori Snouck Hurgronje dan kawan-kawannya serta menyatakan bahwa teori tersebut adalah salah satu rekayasa ilmiah Belanda

⁴Ibid., h. xi; lihat juga Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Delhi: Low Price Publication, 1995), h. 363-364. Buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1913.

⁵Syed Hussein Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 53-54.

dalam rangka melemahkan dan mematahkan perlawanan Islam terhadap penjajah Belanda. Hurgronje sendiri adalah penasihat utama pemerintah Hindia Belanda dalam menaklukkan Aceh. Salah satu penyebab kerasnya perlawanan rakyat Aceh terhadap Belanda sehingga sulit dikuasai, menurut Hurgronje, adalah berurat berakarnya pengaruh Arab tersebut. Untuk itu ia ingin melemahkan pengaruh tersebut dengan mengembangkan "teori India".⁸⁶

Secara implisit, M. Atho Mudzhar dalam disertasinya juga membela teori Arab dengan mengemukakan bahwa daerah-daerah kepulauan Melayu telah dikenal akrab oleh penulis-penulis dan para ahli ilmu bumi Islam klasik. Al-Ya'qubi (w. 377 H/897 M) menulis tentang hubungan antara pelabuhan Kalah (Kedah) di pantai barat semenanjung Melayu dan Aden di Yaman. Hasan Abu Zaid al-Sirafi (w. 304 H/916 M) menyatakan bahwa Kalah merupakan pusat perdagangan rempah-rempah dan dupa, yang disinggahi oleh kapal-kapal dari Oman. Ibn al-Faqih (w. 290 H/962 M) menyebut tentang hasil-hasil Kerajaan Sriwijaya (Zabij). Di daerah ini, menurutnya, orang-orang berbicara dalam bahasa-bahasa Arab, Persia dan Cina. Oleh karena itu dapat dipahami

⁸⁶Hamka, "Masuk dan Berkembangnya Agama Islam di Daerah Pesisir Sumatera Utara", dalam *Risalah Seminar Sedjarah Masuknya Islam ke Indonesia*, (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknya Islam ke Indonesia, 1963), h. 79-81. Sebagaimana diketahui, Hurgronje juga mengembangkan teori resepsi untuk melemahkan semangat perlawanan Islam terhadap Belanda. Dalam teori ini ia menyatakan bahwa pada dasarnya hukum yang berlaku di Indonesia adalah hukum adat, bukan hukum Islam. Dalam masyarakat adat Indonesia, hukum Islam adalah hukum yang asing (tamu) dan keberlakuannya dapat diakui kalau sudah diresepsi oleh hukum adat sehingga menjadi bagian dari hukum adat. (Lihat antara lain tulisan Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Jilid X*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 146.

bahwa hubungan antara orang-orang Indonesia dan Melayu pada umumnya dengan kaum pelayar muslim dari Hadhramaut dan Persia telah terjadi sejak abad ketujuh dan kedelapan Masehi, dan dapat diduga bahwa satu atau dua orang penduduk pribumi sudah memeluk Islam.⁷

Namun begitu, terlepas dari perbedaan pendapat tentang tempat asal, pembawa dan kapan masuknya Islam ke Nusantara, yang jelas bahwa penyebaran Islam secara massal dan pesat ke seluruh wilayah Nusantara terjadi pada abad ke-13 M, yang dianggap oleh ilmuwan Barat sebagai awal masuknya Islam ke Nusantara.

Semaraknya penyebaran Islam di Nusantara sejak abad ke-13 ditandai dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di berbagai daerah, seperti Pasai di pesisir utara Sumatera, Gresik, Demak, Gowa, Banten, Cirebon, Buton dan Ternate. Hal yang menarik, konversi masyarakat Nusantara ke agama Islam ini dimotori sendiri oleh para raja, sehingga memberi dorongan bagi penduduk setempat untuk mengikutinya. Selain itu, Islam yang dibawa oleh para pedagang, baik dari Arab, Persia maupun India, menampilkan diri sebagai agama yang damai.

Arnold, mengutip C. Semper, menyebutkan bahwa para pedagang Islam mengembangkan agamanya kepada penduduk asli dengan menggunakan pendekatan adat istiadat penduduk asli, mengawini wanita-wanitanya, menebus para budak dan menjalin

⁷Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1973-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 13-15.

kerja sama dengan para raja negeri (pribumi) untuk menduduki jabatan-jabatan utama di pemerintahan. Mereka memiliki kemampuan dan kecerdasan yang melebihi penduduk asli dan mudah beradaptasi dengan busaya lokal, sehingga makin lama makin menguatkan pengaruh mereka. Mereka juga aktif menjalin persahabatan dengan golongan aristokrat lokal.⁸

Dengan cara-cara demikian para pembawa agama Islam ke Nusantara akhirnya berhasil meletakkan dasar-dasar kekuatan sosial politik. Menurut Arnold, mereka datang bukan seperti panakluk bangsa Spanyol pada abad ke-6 atau menggunakan kekuatan pedang sebagai alat dakwah. Mereka juga tidak menguasai dan memengaruhi kelompok penguasa untuk menekan rakyat. Mereka hanya kelas pedagang yang menggunakan harta dan kekayaan mereka untuk kepentingan dakwah. Penyebaran Islam ke Nusantara yang demikian jauh berbeda dengan penyebaran Islam ke wilayah-wilayah lainnya yang mengalami islamisasi setelah ekspansi militer dan penaklukan serta kekuatan politik. Para peneliti tentang penyebaran Islam ke Nusantara-Melayu pada umumnya epakat menyatakan bahwa islamisasi di kawasan ini umumnya dilakukan dengan jalan damai.⁹

Seorang pengembara muslim dari Marokko, Ibn Bathuthah, yang melakukan kunjungan ke Pasai pada tahun 746 H/1345 M, dalam bukunya menulis bahwa penduduk di pulau-pulau yang dikunjungi (di Sumatera) pada umumnya menganut mazhab

⁸ Arnold, *The Preaching of Islam*, h. 365.

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 18.

Syafi'i. Ia juga menuturkan bahwa di Kerajaan Pasai, Sumatera, ada Raja Malik al-Zhahir yang terkenal sebagai ahli agama dan hukum Islam. Melalui kerajaan inilah mazhab Syafi'i dan doktrin politik Sunni disebarluaskan ke berbagai wilayah di Nusantara. Bahkan para ahli hukum dari Kerajaan Malaka (1400-1500 M) sering datang

ke Pasai untuk mencari kata putus terhadap permasalahan hukum yang terjadi di Malaka.¹⁰

Ali dan Effendy mengungkapkan tiga factor utama yang mempercepat proses islamisasi di Nusantara. *Pertama*, prinsip tauhid dalam Islam yang mengimplikasikan pebebasan manusia dari kekuatan-kekuatan selain Allah; *kedua*, daya lentur ajaran Islam yang dapat mengakomodasi nilai-nilai lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam; dan *ketiga*, sifat Islam yang anti penjajahan kelak menjadi kekuatan politik tersendiri dalam menghadapi ekspansi bangsa-bangsa Barat di Nusantara.¹¹

Meskipun demikian, penyebaran dengan cara-cara tersebut dan akomodasi Islam terhadap nilai-nilai lokal bukan tidak menimbulkan persoalan dalam perkembangan Islam berikutnya. Konversi penduduk ke agama Islam tidak bersifat eksklusif dan sebagian besar muslim Melayu-Indonesia yang baru memeluk Islam masih tetap mempertahankan komitmen terhadap berbagai kepercayaan dan praktik pra-Islam mereka. Dengan kata lain,

¹⁰ Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 32-34.

¹¹ *Ibid.*

konversi mereka ke dalam Islam tidak otomatis mengantarkan mereka untuk meninggalkan kepercayaan lama dan praktik-praktik keagamaan penduduk setempat.¹²

Kenyataan ini ditambah lagi dengan berkembangnya corak Islam sufistik (mistik) di kalangan sebagian penduduk muslim Nusantara. Pandangan-pandangan tasawuf seperti *wahdat al-wujud* dan *al-hulul* mendapat tempat di kalangan sebagian masyarakat muslim Nusantara, karena corak demikian sesuai dengan cara berpikir mereka. Akhirnya sinkretisme ini menimbulkan pertentangan antara tasawuf dan syariat. Pada abad ke-16 hingga ke-18 pertentangan ini mewarnai sejarah perjalanan umat Islam di Nusantara. Kadang-kadang pertentangan ini pun menjurus ke persoalan-persoalan politik. Hal ini sejalan dengan kesimpulan Anthony H. John, seperti dikutip Mudzhar. Ia beranggapan bahwa persaingan ini telah bercampur baur dengan persoalan politik.¹³

Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa Islam praktis sudah menyebar ke hampir seluruh wilayah Nusantara dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, permasalahan tarik menarik antara budaya

¹² Azyumardi, *Jaringan Global dan Lokal*, h. 20.

¹³ Di antara contoh pertentangan antara tasawuf dan syariat ini adalah antara Syekh Siti Jenar dan Wali Songo di Jawa serta antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumaterani di satu pihak dengan Nuruddin al-Raniry dan Abd al-Rauf Singkil pada pihak lain di Sumatera. Dalam pertentangan ini al-Sumaterani adalah penganut aliran tasawuf *wahdat al-wujud* Ibn Arabi. Ia mendapat patronase dari Sultan Iskandar Muda (w. 1636). Setelah Iskandar Tsani (1636-1642 M) memerintah menggantikan Iskandar Muda, patronase diberikan kepada al-Raniry. Ulama yang terakhir ini menghapus ajaran-ajaran tasawuf al-Sumaterani sebagai reaksi dan penolakan terhadap paham sufistik *wahdat al-wujud*. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 18.

local dengan nilai-nilai ajaran Islam belum sepenuhnya selesai. Kenyataan ini memang menciptakan harmoni antara Islam dan budaya setempat, karena kedua-duanya dapat berjalan seiring. Namun ini juga melahirkan wajah Islam yang sinkretis. "Mistik Islam telah bersedia menampung kebiasaan-kebiasaan dan peradatan lama, yang mengakibatkan dipertahankannya peradatan dan kebiasaan agama Hindu dan timbulnya Islam yang bersifat sinkretis.

Di sisi lain, kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara mendapat justifikasi dari doktrin politik Sunni klasik. Dalam hal ini para ulama Nusantara berusaha merumuskan dan melanjutkan doktrin politik Sunni klasik untuk mendukung praktik-praktik kenegaraan di kerajaan-kerajaan Nusantara tersebut. Kitab-kitab klasik seperti *Hikayat Raja-raja Pasai*, *Taj al-Salatin* dan *Bustan al-Salatin*, adalah contoh bagaimana doktrin politik Sunni berkembang dalam mendukung kekuasaan raja. Karya-karya tersebut memperlihatkan bagaimana kontinuitas doktrin Sunni tetap terpelihara dalam praktik dan pemikiran politik Islam di Nusantara. Bagian berikut mencoba memaparkan tradisi politik Sunni yang berkembang di kerajaan-kerajaan Nusantara tersebut.

B: Tradisi Politik Sunni di Indonesia

Dari penjelasan di atas dapat ditarik benang merah bahwa proses islamisasi di kepulauan Nusantara muncul sebagai gejala politik. Konversi raja-raja Melayu di Nusantara ke dalam agama Islam merupakan kekuatan politik yang berperan sangat signifikan dalam pengislaman masyarakat kerajaan Nusantara. Dalam

perkembangan berikutnya, setelah Islam mulai berakar dalam masyarakat, peran saudagar muslim dalam penyebaran Islam digantikan dan diambil alih oleh ulama. Mereka bertindak sebagai guru dan penasihat raja atau sultan. Banyak ulama yang memang berasal dari kelompok Sunni mempunyai hubungan yang baik dan mendapat patronase dari raja-raja lokal. Nuruddin al-Raniri (w: 1068 H/1658 M) adalah salah satu contoh dari kasus ini. Ia memperoleh patronase dari Sultan Iskandar Tsani di Aceh (yang memerintah pada tahun 1636-1642 M) dan menjalankan fungsi sebagai penasihat Sultan (*Syaikh al-Islām*). Bahkan pada masa pemerintahan pengganti Iskandar Tsani Sultanah Safiatuddin Taj al-Alam (1642-1675 M), posisi al-Raniry sangat kuat tidak hanya dalam bidang agama, tetapi juga dalam masalah-masalah politik, ekonomi dan lainnya.

Posisi *Syaikh al-Islām* dalam kerajaan-kerajaan Melayu mirip dengan yang terdapat kerajaan Usmani di Turki yang juga bermazhab Sunni. Dalam kerajaan Usmani, *Syaikh al-Islām* memegang peranan penting dalam masalah-masalah agama. Ia membantu tugas-tugas Sultan (raja) dalam menjalankan perannya sebagai pihak yang bertanggung jawab mengurus persoalan keagamaan umat Islam. Ini wajar, karena dalam tradisi politik Sunni, dinasti Usmani merupakan lambang kekuatan politik umat Islam.¹⁴

¹⁴ Dinasti Usmani menjalankan pemerintahan tanpa memisahkan kekuasaan agama dan politik. Kedua kekuasaan ini berada di tangan penguasa sekaligus. Untuk menjalankannya, penguasa memiliki dua gelar, yaitu *Khalifah* dan *Sultan*. *Khalifah* adalah gelar kekuasaan agama penguasa dan ia dibantu oleh *Syaikh al-Islām* dalam melaksanakan kekuasaan tersebut. Sedangkan *Sultan*

Penguasa kerajaan-kerajaan Melayu Nusantara meminta justifikasi kekuasaan mereka kepada dinasti Usmani, sehingga putusan-putusan politik yang dikeluarkan oleh kerajaan dapat dianggap Syar'i. Para penguasa muslim Nusantara pada umumnya ingin bahwa entitas politik mereka diakui oleh otoritas politik keagamaan Timur Tengah sebagai bagian dari *dār al-Islām* (wilayah Islam). Karena itu bisa dipahami mengapa Kesultana Aceh dan kesultanan-kesultanan lainnya di Nusantara menyatakan diri sebagai *vassal state* (negara pengikut atau protektorat) Khilafah Usmani.¹⁵ Kerajaan Nusantara memiliki hubungan diplomatik yang erat dengan Dinasti Usmani. Beberapa kali utusan Aceh datang ke Istanbul mulai dari tujuan untuk mendapatkan pengakuan sebagai bagian dari *vassal state* Usmani hingga permohonan bantuan militer dalam menghadapi Portugis yang sejak awal abad ke-16 telah menguasai kawasan Samudra Hindia.

Pentingnya posisi ulama di kerajaan-kerajaan Nusantara memiliki arti bahwa Islam memegang peranan penting dalam proses politik dan pengambilan keputusan. Dalam proses ini Islam mengalami proses pelembagaan dan menjadi bagian yang inheren dalam system sosial dan pembentukan budaya. Islam muncul

adalah gelar kekuasaan politik penguasa, yang dalam hal ini ia dibantu oleh *Sadr azam* (*Sadr al-A'zam*). Tentang hal ini lihat antara lain Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 98.

¹⁵ Jajat Burhaniddin, "Islamisasi Kelembagaan Politik", dalam Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 69 dan 80.

sebagai landasan ideologi kekuasaan. Di sini ulama berperan sebagai pengesah kekuasaan raja.¹⁶

Dalam *Taj al-Salatin* dijelaskan bahwa nubuwwah dan kerajaan, nabi dan raja, adalah ibarat sebuah cincin dengan dua permata yang harus dipelihara. Para rasul memainkan fungsi nubuwwah, yaitu fungsi keagamaan, menyuruh orang berbuat kebaikan, menegakkan keadilan dan kebenaran serta melarang perbuatan-perbuatan jahat dan tercela lainnya. Sementara hukumah (kerajaan) memainkan fungsi politik, menjaga manusia dari segala bentuk kejahatan dan kesewenang-wenangan.¹⁷

Bukhari al-Jauhari bahkan menegaskan bahwa Allah Swt. memerintahkan nabi untuk mengerjakan pekerjaan-pekerjaan hukumah ini dan menunjukkan perintah kerajaan itu kepada seluruh umat agar mengikutinya.¹⁸

Dari penjelasan dan kutipan di atas terlihat dalam pemikiran ulama Suni di Indonesia hubungan yang tidak terpisahkan antara kekuasaan agama dan kekuasaan politik, antara ulama dan raja, dalam praktik politik di kerajaan Nusantara. Rumusan ini sejalan dengan pemikiran al-Ghazali yang menekankan hubungan integral kedua kekuasaan tersebut dan mengistimewakan para nabi dan penguasa atas segenap manusia, sebagaimana diuraikan dalam bab dua.

¹⁶Lihat Taufik Abdullah, "Islam dan pembentukan Tradisi di Asia Tenggara Sebuah Persepektif Perbandingan" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 79.

¹⁷Bukhari al-Jauhari, *Taj al-Salatin*, h. 46-47.

¹⁸*Ibid.*

Dekatnya hubungan antara ulama dengan kekuasaan politik memperlihatkan kontinuitas doktrin Sunni yang memang tidak menjaga jarak dengan kekuasaan. Doktrin Sunni yang cenderung akomodatif dengan penguasa membuat para ulama Sunni dapat menerima kekuasaan raja, meskipun absolut. Mengikuti pemikiran Abu al-Hasan al-Mawardi bahwa *imamah* (negara) dibentuk untuk menggantikan posisi kenabian dalam rangka menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia, maka para ulama Sunni mengambil sikap yang dekat dengan kekuasaan. Para ulama merasa bertanggung jawab untuk mengarahkan kekuasaan politik raja agar sesuai dengan semangat ajaran Islam.

Hubungan ini mempunyai dua keuntungan sekaligus secara timbal balik bagi raja (sultan) dan ulama. Raja dapat memperoleh justifikasi kekuasaannya melalui bahasa-bahasa agama, sesuatu yang sangat diperlukan baginya untuk memperoleh dukungan rakyat; sebaliknya ulama memperoleh hak-hak dan kedudukan khusus di istana, sehingga lebih mudah menyampaikan pesan-pesan moral kepada raja dan masyarakat.

Dalam kedudukannya yang dekat dengan kekuasaan, ulama mengembangkan doktrin politik Sunni dengan menulis kitab panduan bagi kekuasaan. Nuruddin al-Raniri, umapamanya, menulis buku tentang Islam dan kekuasaan politik berjudul *Bustān al-Salātīn* (Taman para Raja), dan Raja Ali Haji (1809-1870) menulis kitab *Tsamarat al-Muhimmah* (Buah yang Penting). Sejalan dengan pemikiran politik Sunni klasik, para ulama tidak menggugat absolutisme kekuasaan raja, bahkan cenderung mendukung dan memperkuatnya. Al-Raniry menyatakan bahwa umat Islam wajib

mengikuti raja, sekalipun ia zalim (despotic). Al-Raniry bahkan mengutip hadis yang berbunyi bahwa siapa yang mati dalam keadaan tidak mengenal rajanya, maka ia mati dalam keadaan durhaka.¹⁹

Seperti halnya konsep Sunni bahwa penguasa adalah bayang-bayang Allah di muka bumi (*zhill Allāh fi al-ardh*), beberapa ulama Sunni di kerajaan-kerajaan Melayu juga mengembangkan konsep demikian. Dalam sejarah tercatat bahwa Merah Silu (Sultan Malik al-Salih), menurut *Hikayat Raja-raja Pasai*, adalah raja yang pertama kali menggunakan gelar *Zhill Allāh fi al-'alam* (bayang-bayang Allah di alam semesta), sebuah gelar yang kurang lebih sama dengan yang berlaku pada raja-raja dinasti Bani Abbas.²⁰ Gelar ini juga digunakan oleh al-Raniry dalam karyanya *Bustān al-Salāṭin* untuk menyebut raja-raja Kesultanan Aceh.

Hal yang sama juga terjadi di kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. Dalam sistem politik di Mataram, sejak Amangkurat IV (memerintah 1719-1727), raja-raja Mataram memperkuat posisi

¹⁹ Azra, "Tradisi Politik," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6, h. 78.

²⁰ Ismail Ahmad, peny., *Hikayat Raja-Raja Pasai*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka), 2004, h. 26; lihat juga Russel Jones, *Hikayat Raja Pasai*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn., Bhd., 1997), h. 14. Dalam edisi Russel Jones disebutkan gelar Sultan Malik al-Salih dengan "Syah Alam Zhill Allāh fi al-'Alam", sedangkan dalam edisi Ismail disebutkan gelarnya "Syah Alam Zhill Allāh fi al-'Alam". Buku *Hikayat Raja-Raja Pasai* ini tidak diketahui secara pasti kapan ditulis. R.O. Winstedti menyimpulkan bahwa buku ini ditulis sekitar tahun 1350-1511. (*Ibid.*, h. vii). Buku ini merupakan karya sastra yang tertua tentang sejarah Islam di Indonesia. (Lihat V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 71-72.

politiknya dengan memberi warna keagamaan melalui gelar "Khalifatullah" (Khalifah Allah).

Demikianlah tradisi politik Sunni yang berkembang di dalam kerajaan-kerajaan Islam Nusantara. Raja atau sultan menempati posisi sentral dalam politik. Kekuasaannya bersifat absolut dan tidak boleh diganggu gugat. Seajar dengan garis pemikiran al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyah pada abad klasik, pemikiran-pemikiran ulama masa lalu di kerajaan-kerajaan Nusantara juga memperlihatkan kecenderungan yang akomodatif dan kepatuhan mutlak kepada penguasa. Karena penguasa merupakan bayang-bayang Allah di muka bumi, maka rakyat wajib patuh kepadanya dan tidak boleh durhaka, meskipun ia berlaku zalim.

Dalam literatur lokal seperti *Sulalah al-Salatin* disebutkan tentang kepatuhan mutlak kepada raja ini. Menurut Kitab ini, raja adalah umpama ganti Allah di dunia, karena ia merupakan *zhill Allah fi al-arh*. Bila seseorang berbuat baik kepada raja, maka ia seperti berbuat baik kepada Nabi, dan bila ia berbuat baik kepada Nabi, maka ia seperti berbuat baik kepada Allah.

Alasan kepatuhan mutlak ini juga sejajar dengan alasan yang dikemukakan oleh para ulama klasik. Dalam *Taj al-Salatin* dijelaskan bahwa kepatuhan terhadap raja yang zalim adalah untuk menghindari kekacauan yang lebih besar yang tentu saja sangat berdampak negatif bagi kehidupan social politik umat Islam. Dalam hal ini pengarang Taj al-Salatin berpegang pada prinsip *akhaaf al-dhararain* (memilih risiko yang paling ringan dari dua risiko yang dihadapi). Membiarkan raja dengan kezalimannya dipandang lebih

menguntungkan dan lebih kecil risikonya daripada menolak kekuasaannya dan melakukan pemberontakan terhadap raja. Biaya sosial yang ditimbulkannya akan lebih besar daripada mematuhi dalam kezalimannya.

Ketika menerangkan tentang surat al-Nisa', 4:59 yang memerintahkan umat beriman mengikuti Allah, mengikuti Rasul dan ulu al-amr di antara mereka, pengarang *Taj al-Salat* menyatakan:

Soal dalam ayat itu, mengatakan turut kamu akan Allah dan akan Rasulullah dan akan segala yang mempunyai hukum daripada kau tiada dibezakan (dibedakan, pen.) pada antara baik jika dan jahat oleh segala raja-raja itu. Maka haruslah kami akan segala raja-raja seperti mereka itu dengan segala nabi dalam pekerjaan kerajaan itu; seperti kami turut akan segala raja-raja yang benar pada dua perkara; seperkara kami turut akan dia pada segala katanya dan kedua perkara kami turut akan dia pada segala pekerjaan. Maka harus kami turut segala raja-raja yang salah itu, juga pada katanya dalam pekerjaan kerajaan dan bukan kerjanya yang salah itu.

Soal mereka itu yang salah dalam hukum jika kami harus menyangkal kerjanya, maka betapa kami dapat turut katanya itu.... jikalau kami tiada turut katanya maka kami tiada memuliakan adanya akan pekerjaan kerajaan itu menjadi fitnah dan fasad dalam negeri dan daripada kesukaran itu banyak hamba Allah daripada mukmin dan kafir binasa. Maka kami turut akan hukumnya kerana menolak fitnah dan fasad itu daripada kami, bukan kerana kemuliaan raja itu.²¹

²¹Bukhari al-Jauhari, *Taj al-Salat*, h. 47-48.

Ini menunjukkan bagaimana pemikiran politik Sunni klasik memegang peranan dalam tradisi politik Islam di Indonesia. Hal ini juga memberi pengaruh terhadap respons umat Islam atas kekuasaan pada masa pasca kemerdekaan, sebagaimana akan diungkapkan pada bab mendatang:

BAB IV

IMPLIKASI DOKTRIN POLITIK SUNNI DALAM POLITIK ISLAM INDONESIA MODERN

Umat Islam di Indonesia yang mayoritas menganut paham Sunni (*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*) juga tidak bisa melepaskan diri dari paradigma politik Sunni abad klasik. Tradisi politik Sunni juga sangat membekas dalam perilaku politik umat Islam Indonesia. Berhadapan dengan kekuasaan, umat Islam Indonesia pada umumnya cenderung bersikap akomodatif dan lebih mengutamakan keharmonisan sosial. Dalam perjalanan politik Indonesia, pemikiran politik Sunni klasik sering menjadi landasan perilaku politik umat Islam Indonesia, meskipun tidak diungkapkan secara tegas. Bagian ini akan mendiskusikan tentang implikasi paradigma Sunni tersebut dalam politik Indonesia modern:

A. Politik Islam Indonesia Awal Kemerdekaan

Politik Islam menjelang dan awal kemerdekaan Republik Indonesia ditandai dengan upaya wakil-wakil umat Islam menjadikan Islam integral dengan politik. Ini ditandai dengan perjuangan tokoh-tokoh politik Islam untuk memasukkan Piagam Jakarta yang mengamanahkan "pelaksanaan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Pengalaman pertama perdebatan ideologis dalam tataran praktis adalah pada masa penyusunan dasar negara bagi Indonesia pada 1945, beberapa bulan menjelang kemerdekaan. Perdebatan ini muncul di Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan

Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI).¹ Dalam sidang-sidangnya, para pengusung Islam sebagai dasar negara berhadapan dengan golongan nasionalis sekuler. Menurut Prawoto, salah seorang tokoh Masyumi, seperti dikutip Maarif, dari 65 orang anggotanya, hanya 15 orang yang benar-benar mewakili aspirasi golongan Islam. Selebihnya menolak Islam sebagai dasar negara. Tokoh-tokoh yang memperjuangkan Islam antara lain adalah KHA: Sanusi, Ki Bagus Hadikusumo, KH. Mas Mansjur, KHA: Wachid Hasjim, Sukiman Wirjosandjojo dan H. Agus Salim. Sedangkan tokoh pendukung pemisahan agama dari negara antara lain adalah Soekarno, Mohammad Hatta, Radjiman Wediodiningrat, Soepomo, Mohammad Yamin dan Wongsonegoro.²

Masing-masing pihak mengajukan argumentasinya untuk memuluskan pendirian mereka. Akhirnya, lewat panitia sembilan yang terdiri dari Abikusno Tjokrosujoso, A. Kahar Muzakir, Agus Salim, A. Wachid Hasjim dari golongan Islam; Soekarno, Hatta, Muhammad Yamin dan Ahmad Subardjo dari golongan nasionalis netral agama; serta A.A. Maramis dari golongan Kristen, dicapai kesepakatan Piagam Jakarta yang di dalam sila pertamanya berbunyi "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Kesepakatan ini dicapai melalui sidang pada tanggal 22 Juni 1945:

¹Badan ini dibentuk Jepang pada 9 April 1945 sebagai realisasi untuk memberikan kemerdekaan kepada Indonesia.

²Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* Percaturan di Konstituante, (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 102.

Namun kesepakatan ini "mentah" kembali karena ada keberatan dari pihak Kristen bagian Timur. Mereka akan mengundurkan diri dari negara kesatuan RI yang akan diproklamasikan, apabila tujuh kata dalam Piagam Jakarta tersebut dipertahankan. Hal ini munculan dalam sidang Panitia Undang-undang Dasar pada 11 Juli 1945. Latuharhary yang merupakan wakil kelompok Kristen Indonesia bagian timur menyatakan keberatannya dengan perkataan "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Ia menyatakan bahwa hal demikian dapat menimbulkan akibat besar bagi penganut agama minoritas dan menimbulkan masalah-masalah dengan hukum adat.

Keberatan ini dijawab oleh Agus Salim. Ia menyatakan bahwa penganut agama selain Islam akan dapat menjalankan agamanya sesuai dengan kepercayaan mereka dan tidak perlu merasa khawatir dengan mayoritas Islam. Sementara itu, menurut Agus Salim, masalah hukum adat dan hukum Islam adalah masalah lama yang pada umumnya sudah dapat diselesaikan.³ Selain keberatan Latuharhary di atas, masih ada lagi keberatan tokoh-tokoh nasionalis sekuler lainnya seperti Wongsonegoro dan Husein Djajadiningrat. Mereka memandang bahwa pencantuman tujuh kata tersebut menimbulkan sikap fanatisme dan kelihatannya umat Islam akan dipaksa menjalankan agamanya.

Melihat gejala ini, Soekarno selaku pimpinan menyatakan bahwa kesepakatan ini sudah merupakan jalan tengah yang sudah

³B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 31.

dicapai dengan susah payah dan jangan lagi diutak-atik. Inilah yang akan dimasukkan dalam mukaddimah konstitusi nantinya.

Singkat kata, untuk sementara golongan nasionalis Islami merasa lega karena pandangan mereka dapat diterima. Namun, pada 18 Agustus 1945, tujuh kata tersebut dihapuskan dari dalam konstitusi. Penghapusan ini berawal dari inisiatif Bung Hatta untuk meninjau kembali rumusan tujuh kata tersebut. Ia mengatakan telah mendapat informasi dari seorang perwira angkatan laut Jepang bahwa rakyat Kristen di Indonesia bagian timur tidak akan ikut serta dalam negara Indonesia apabila tujuh kata tersebut tetap dipertahankan dalam konstitusi. Orang-orang Kristen memang menyadari bahwa rumusan tersebut tidak mempengaruhi kehidupan mereka sedikit pun, tetapi mereka merasa rumusan tersebut merupakan diskriminasi. Hatta sendiri sebenarnya berpendapat bahwa itu bukanlah merupakan diskriminasi. Di samping itu, A.A. Maramis yang merupakan wakil Kristen juga ikut menyelutujinya. Namun ia khawatir kalau-kalau apa yang dikhawatirkan perwira Jepang tersebut benar-benar menjadi kenyataan. Karena itulah, pada 18 Agustus 1945 pagi, sebelum sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) dimulai, Hatta mengundang tokoh-tokoh Islam yang vokal menyuarakan tujuh kata tersebut untuk meninjau kembali rumusan dalam Piagam Jakarta. Ada empat tokoh Islam yang diundang Hatta, yaitu Ki Bagus Hadikusumo, K.H.A. Wachid Hasjim, Kasman Singodimedjo dan Muhammad Hasan dari Sumatera.

Dari dialog dengan Hatta ini akhirnya wakil-wakil Islam tersebut menerima saran Hatta. Ini memang sesuatu yang aneh;

karena tiba-tiba mereka "menyerah" pada keinginan Hatta. Padahal selama ini mereka dikenal sebagai tokoh-tokoh yang memiliki integritas keislaman yang tinggi dan memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Tentunya ada beberapa faktor yang bisa dipandang sebagai pendorong mereka untuk menerima saran Hatta.⁴

Pertama, Hatta adalah tokoh yang memiliki moralitas dan kejujuran yang tidak terbantahkan. Bagi mereka, tidak mungkin Hatta membohongi mereka untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Apa yang disampaikan Hatta kepada mereka tentu benar adanya. Karena itu, mereka tidak meminta Hatta untuk membuktikan kebenaran ucapannya. Barangkali akan lain reaksi wakil Islam apabila yang menyampaikannya bukan Hatta. *Kedua*, dan ini yang lebih penting, adalah kenyataan bahwa bangsa Indonesia dalam kondisi yang kritis, dalam arti bahwa kemerdekaan Indonesia harus dipertahankan mati-matian. Karena itu, persatuan dan kesatuan seluruh komponen bangsa adalah syarat mutlak untuk mempertahankan kemerdekaan tersebut. Wakil Islam tersebut menyadari bahwa kalau mereka bersikukuh mempertahankan pendirian mereka, tidak mustahil persatuan akan hancur dan penjajah akan datang kembali ke bumi Indonesia. Mundur selangkah merupakan pengorbanan umat Islam untuk mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Jadi umat Islam bersedia menanggunkan keinginan mereka demi kepentingan yang lebih besar. *Ketiga*, setelah proklamasi kemerdekaan, wakil-wakil Islam

⁴Lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), h. 40-41.

berharap akan memperjuangkan kembali cita-cita mereka di lembaga konstitusional dalam suasana yang lebih normal dan demokratis.

Dari elaborasi di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa pada awal kemerdekaan Indonesia, umat Islam mengalami kegagalan dalam perjuangan mereka menjadikan Islam integral dalam kehidupan berbangsa. Meskipun pada awalnya syariat Islam sempat menjadi acuan dalam kehidupan bernegara, umat Islam harus rela mengorbankan keinginan mereka dan menerima rumusan yang lain, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa. Memang, sebagaimana pandangan para tokoh Islam, rumusan tersebut mencerminkan ekspresi tauhid umat Islam. Namun ada saja rasa kurang puas dari sebagian lainnya, sehingga mereka berupaya secara terus menerus untuk memperjuangkannya. Maka umat Islam pun masuk ke dalam babak kedua perjuangan wakil-wakil Islam mengintegrasikan Islam ke dalam rumusan konstitusi. Bangsa Indonesia memasuki era demokrasi liberal

Era ini ditandai dengan dikeluarkannya Maklumat Pemerintah (yang kemudian terkenal dengan Maklumat X Bung Hatta, karena ditandatangani oleh Bung Hatta) No: X pada 16 Oktober 1945 dan Maklumat 3 Nopember 1945. Maklumat X berisi tentang perubahan sistem pemerintahan Indonesia dari presidensial ke bentuk parlementer. Sedangkan Maklumat 3 Nopember 1945 berisi tentang diberinya kesempatan bagi masyarakat Indonesia

untuk mendirikan partai-partai guna menyalurkan aspirasi politiknya.⁵

Dengan sistem parlementer ini, Indonesia mengalami gonta-ganti kabinet. Usia kabinet tidak bisa bertahan lama, karena sering mengalami mosi tak percaya di tengah jalan dan akhirnya jatuh. Namun dalam sistem inilah Indonesia menampung banyak partai yang akan ikut serta dalam pemilu 1955. Dalam sistem ini pula umat Islam mendapat kesempatan kembali untuk memperjuangkan aspirasi mereka yang sebelumnya kandas oleh konsensus politik pada 1945.

Sebagaimana diharapkan tokoh-tokoh Islam, pemilu sebenarnya hendak dilaksanakan secepatnya setelah Indonesia merdeka. Namun karena pada awal kemerdekaan tersebut Indonesia mengalami revolusi mempertahankan kemerdekaan, pemilu yang diimpikan tokoh Islam masih belum dapat dilaksanakan. Meskipun Hatta telah menandatangani Maklumat pembentukan partai-partai, suasana politik Indonesia masih diliputi pergolakan. Belum lagi PKI yang melakukan pemberontakan di

⁵Deliar Noer, *Mohammad Hatta Biografi Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 284 dan 286. Menurut Deliar Noer, seperti disampaikan oleh sekretaris pribadi Bung Hatta, I. Wangsa Widaja, kedua maklumat tersebut hanya ditandatangani oleh Hatta, karena Soekarno sering keluar kota untuk tujuan-tujuan yang bersifat pribadi, bukan kenegaraan. Meskipun demikian, hal ini merupakan keputusan kenegaraan, karena, sebagai dwitunggal ketika itu, apa yang merupakan keputusan salah seorang di antara keduanya akan disetujui oleh yang lainnya. Selain itu, maklumat ini dikeluarkan juga atas usul Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) yang adalah lembaga legislatif ketika itu.

Madiun pada 1948, justru pada saat-saat genting ketika Belanda melancarkan agresinya untuk menguasai Indonesia kembali.

Barulah pada 29 September 1955 pemilu pertama di Indonesia dapat dilaksanakan. Pemilu ini diikuti oleh banyak partai dengan aneka ragam latar belakang politik dan ideologi. Ada 39 partai politik yang ikut dalam pemilu ini yang dipandang paling demokratis di Indonesia. Selain itu, terdapat pula 46 kelompok organisasi, 59 orang mewakili perorangan dan 34 kelompok kumpulan. Semuanya memperebutkan 257 kursi dari 15 daerah pemilihan.⁶

Dari pemilu ini, setidaknya ada tiga ideologi yang meraih suara terbesar dan akan bersaing di Konstituante nantinya. Ketiganya adalah Islam, nasionalis dan komunis.⁷ Di kalangan Islam, partai-partai yang meraih suara dan kursi di Konstituante adalah Masyumi 7.789.619 suara (112 kursi), NU 6.989.333 (91 kursi), PSII 1.059.922 suara (16 kursi), Perti 465.359 (7 kursi) dan PPTI 74.913 (1 kursi). Kalangan nasionalis yang diwakili PNI

⁶Lihat Thabrani Sabirin, *Mengantar Bangsa Menuju Demokrasi*, (Jakarta: KPU-LPSI, 2000), h. 24. Uraian secara lengkap tentang partai, kelompok dan perorangan yang mengikuti pemilu 1955 juga dapat dilihat dalam *ibid.*, h. 25-31.

⁷Bagi komunis, ini memang prestasi yang luar biasa. Setelah gagal dalam pemberontakan Madiun 1948, mereka mampu menyusun kekuatan untuk bangkit kembali dan menjadi salah satu partai terkuat. Barangkali lingkak kesejahteraan rakyat Indonesia dan pendidikan yang masih belum memadai merupakan faktor utama mampunya PKI meraih suara yang besar. PKI memang hanya bisa tumbuh subur dalam kehidupan masyarakat yang miskin dan belum mendapatkan pendidikan yang memadai.

memperoleh 9.070.218 suara (119 kursi) dan PKI memperoleh 6.232.512 suara (80 kursi).⁸ Dari perolehan kursi tersebut, kalau disederhanakan, maka ada empat kekuatan partai ketika itu, yaitu PNI, Masyumi, NU dan PKI.

Meskipun partai-partai Islam bersaing dalam memperebutkan pengaruh, di Majelis Konstituante mereka memiliki suara bulat untuk memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Mereka berhadapan dengan partai-partai nasionalis sekular yang memperjuangkan Pancasila seperti PNI, PSI, Partai Katolik, Parkindo, IPKI dan PKI.⁹ Sebenarnya ada satu ideologi lagi yakni sosial ekonomi yang diperjuangkan Partai Buruh dan Partai Murba. Namun suara mereka tidak cukup berpengaruh. Dalam perkembangannya hanya dua ideologi ini yang "bertarung" di Konstituante.

Pertarungan ideologi di Konstituante benar-benar bebas dan jauh dari tekanan-tekanan. Masing-masing pihak leluasa mengeluarkan pandangan dan pendiriannya. Di pihak Islam, partai-partai yang membela Islam sebagai dasar negara seperti Masyumi, NU, PSII dan Perti memiliki satu suara. Mereka bisa sejenak melupakan perbedaan dan persaingan untuk menghadapi permasalahan krusial ini.

⁸ Noer, *Mohammad Hatta Biografi Politik*, h. 347.

⁹ Cukup menarik dicatat bahwa PKI yang memiliki suara cukup signifikan tidak berjuang memasukkan komunisme sebagai dasar negara. Kelihatannya PKI cukup tahu diri, karena melihat peta kekuatan politik, perjuangan mereka bakal kandas di tengah jalan. Karena itu, mereka merasa lebih aman berlindung di balik Pancasila, meskipun mereka menafsirkannya sesuai dengan ideologi mereka.

Juru bicara yang terpenting dalam perjuangan menegakkan Islam sebagai dasar negara adalah Muhammad Natsir. Selain Natsir ada pula tokoh-tokoh seperti Saifuddin Zuhri, Zainal Abidin Ahmad, Osman Raliby, Syukri Ghazali, T.M. Hasbi Ash-Shiddiqy, Hamka, K.H. Masykur dan Kasman Singodimedjo. Bagi mereka, Pancasila yang diperjuangkan oleh para nasionalis sekular adalah netral dan tidak memiliki basis moral agama. Inilah yang ditolak oleh kalangan politisi Islami. Dalam sidang-sidang di Konstituante, terutama Natsir, bersikap keras dan tegas terhadap Pancasila. Menurut Natsir, para pendukung Pancasila menafsirkan Pancasila tersebut sesuai selera mereka. Warna Pancasila sepenuhnya bersifat relatif dan tergantung pada filsafat hidup pendukungnya.

Dalam pidatonya Natsir menegaskan bahwa walaupun ada dalam Pancasila sila Ketuhanan Yang Maha Esa, itu sumbernya adalah sekular, *la dinya*, tanpa agama dan tidak bersumber pada wahyu ilahi. Ia hanya merupakan penggalan di masyarakat. Ketuhanan dalam Pancasila hanyalah rasa adanya Tuhan tanpa wahyu. Karena itu, rasa ketuhanan tersebut bersifat relatif, berganti-ganti.¹⁰

Sikap tegas Natsir ini terhadap Pancasila ini barangkali dapat dilacak dari kenyataan bahwa sila-sila dalam Pancasila sangat

¹⁰ Muhammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, (Jakarta: DDII, 2000), h. 81. Pandangan pandangan tokoh Islam lainnya dalam sidang-sidang Konstituante dapat dilihat lebih mendalam pada Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, terutama halaman 142-174.

Juru bicara yang terpenting dalam perjuangan menegakkan Islam sebagai dasar negara adalah Muhammad Natsir. Selain Natsir ada pula tokoh-tokoh seperti Saifuddin Zuhri, Zainal Abidin Ahmad, Osman Raliby, Syukri Ghazali, T.M. Hasbi Ash-Shiddiegy, Hamka, K.H. Masykur dan Kasman Singodimedjo. Bagi mereka, Pancasila yang diperjuangkan oleh para nasionalis sekular adalah netral dan tidak memiliki basis moral agama. Inilah yang ditolak oleh kalangan politisi Islami. Dalam sidang-sidang di Konstituante, terutama Natsir, bersikap keras dan tegas terhadap Pancasila. Menurut Natsir, para pendukung Pancasila menafsirkan Pancasila tersebut sesuai selera mereka. Warna Pancasila sepenuhnya bersifat relatif dan tergantung pada filsafat hidup pendukungnya.

Dalam pidatonya Natsir menegaskan bahwa walaupun ada dalam Pancasila sila Ketuhanan Yang Maha Esa, itu sumbernya adalah sekular, *la duniyah*, tanpa agama dan tidak bersumber pada wahyu ilahi. Ia hanya merupakan penggalian di masyarakat. Ketuhanan dalam Pancasila hanyalah rasa adanya Tuhan tanpa wahyu. Karena itu, rasa ketuhanan tersebut bersifat relatif, berganti-ganti.¹⁰

Sikap tegas Natsir ini terhadap Pancasila ini barangkali dapat dilacak dari kenyataan bahwa sila-sila dalam Pancasila sangat

¹⁰ Muhammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, (Jakarta: DBII, 2000), h. 81. Pandangan-pandangan tokoh Islam lainnya dalam sidang-sidang Konstituante dapat dilihat lebih mendalam pada Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, terutama halaman 142-174.

mungkin ditafsirkan sesuai selera Soekarno, misalnya, memeras Pancasila akhirnya menjadi ekasila, yakni gotong royong. Sementara komunisme juga punya penafsiran sendiri terhadap Pancasila. Padahal ketuhanan dan komunisme adalah dua hal yang bertentangan. Karena itu, sebagaimana diungkap sebelumnya, penerimaan komunisme terhadap Pancasila hanyalah kamufase belaka. Natsir bahkan menegaskan bahwa bila umat Islam berpindah dari Islam ke Pancasila, berarti mereka melompat dari bumi tempat berpijak ke ruang hampa.

Sebaliknya, dari pihak pendukung Pancasila tidak kalah pula gencarnya mempertahankan pendirian mereka. Tokoh-tokohnya antara lain adalah Ruslan Abdulgani, Sutan Takdir Alisjahbana, Arnold Mononutu, Soedjatmoko dan Suwirjo. Mereka menolak klaim wakil-wakil Islam bahwa Pancasila merupakan ideologi sekular. Ruslan Abdulgani membuktikan bahwa dengan adanya Departemen Agama berarti Pancasila tidak melepaskan masalah-masalah agama dalam kenegaraan Indonesia. Sementara Mononutu yang Kristen merasa khawatir kalau Islam menjadi ideologi negara, maka kelompok minoritas akan menjadi warga kelas dua. Karena itu, ia mebalik ungkapan Natsir bahwa kalau Islam dijadikan ideologi menggantikan Pancasila, maka umat Kristen melompat dari bumi yang tenang dan sentosa untuk menjalankan agamanya ke ruang hampa tak berudara.¹¹

Dalam perdebatan tersebut, kedua belah pihak tidak dapat mencapai kata sepakat. Masing-masing mereka berusaha

¹¹ Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), h.198.

mempertahankan pendiriannya, namun tidak mampu meyakinkan pihak lain. Pembicaraan mengenai dasar negara, hingga rapatnya yang terakhir pada 29 Juni 1959 mengalami jalan buntu, meskipun dalam masalah-masalah lain Konstituante telah berhasil menyelesaikan sekitar 90% tugas-tugasnya. Melihat kenyataan demikian, Soekarno tidak sabar dan akhirnya mengeluarkan Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959. Ide ini sepenuhnya mendapat dukungan dari militer di bawah komando Jenderal A.H. Nasution.

Dengan dekrit ini Soekarno membubarkan Konstituante hasil pemilu 1955, menyatakan Indonesia kembali ke UUD 1945. Dengan keluarnya dekrit ini Soekarno juga telah melakukan intervensi terhadap Konstituante dan berusaha memusnahkan kekuasaan di tangannya saja. Ia menggenggam kekuasaan yang hampir-hampir tidak terbatas.

Keluarnya Dekrit Presiden ini menandai gagalnya kembali upaya umat Islam untuk melakukan integrasi Islam ke dalam sistem ketatanegaraan di Indonesia. Perjuangan tokoh-tokoh Islam yang dijamin secara konstitusional dalam wadah Konstituante akhirnya berakhir dengan kekecewaan oleh keputusan sepihak Soekarno yang mengeluarkan dekrit.

B. Politik Islam Era Demokrasi Terpimpin

Pasca Dekrit ini Indonesia memasuki masa Demokrasi Terpimpin¹². Arah politik umat Islam tidak lagi di sekitar

¹²Banyak pengertian yang diberikan tentang Demokrasi Terpimpin ini. Salah satu di antaranya adalah penjelasan Soekarno sendiri, seperti dikutip Maarif, bahwa demokrasi terpimpin adalah demokrasi kekeluargaan,

integralisasi Islam dan politik, melainkan respons mereka terhadap kebijakan-kebijakan politik Soekarno, sebagai satu-satunya penguasa ketika itu. Kembali respons ini diberi justifikasi melalui paradigma politik Sunni klasik. Sebenarnya Presiden Soekarno sebagai penguasa tunggal telah jauh menyimpang dari "aturan main" ketatanegaraan yang sudah digariskan bersama. Banyak tindakan-tindakan Soekarno yang inkonstitusional. Namun umat Islam merasa mendapat perlindungan dari Soekarno. Kalangan Islam kelihatannya tidak mau bersikap frontal terhadap Soekarno. Paradigma "enam puluh tahun berada dalam di bawah kepemimpinan penguasa yang zalim lebih baik daripada tidak punya pemimpin walaupun hanya semalam" seperti dalam pendapat Ibn Taimiyah dan larangan bersikap oposisi mendominasi perilaku politik umat Islam ketika itu.

tanpa anarkinya liberalisme, tanpa otokrasinya dictator. Yang dimaksudnya dengan demokrasi kekeluargaan adalah demokrasi yang berdasarkan system pemerintahannya kepada musyawarah dan mufakat dengan pimpinan satu kekuasaan sentral di tangan seorang "sesepuh", seorang tua, yang tidak mendiktatori, tetapi mengayomi, memimpin. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan masalah Kenegaraan Percaturan di Konstituante*, h. 183-184.

Pemberlakuan demokrasi terpimpin¹³ ini ternyata menimbulkan respons yang beragam dari kalangan umat Islam. Ahmad Syafii Maarif membagi periode demokrasi terpimpin yang berumur hingga 1965 ini menjadi periode proses kristalisasi (hingga Desember 1960) dan periode kolaborasi (hingga pecahnya pemberontakan G.308/PKI 1965).¹⁴ Periode kristalisasi ditandai dengan pemilahan kawan dan lawan, pendukung dan oposisi terhadap kebijakan Soekarno tersebut. Sementara periode kolaborasi ditandai dengan kerja sama sebagian kelompok Islam yang ikut bersama demokrasi terpimpin, termasuk dengan komunis, yang merupakan salah satu pilar penyangganya.

Masyumi, karena menolak demokrasi terpimpin, dipaksa membubarkan diri karena dianggap oposisi dan menentang revolusi yang, menurut Soekarno, belum selesai. Soekarno juga menuduh bahwa Masyumi berada di belakang pemberontakan-pemberontakan yang terjadi di daerah, seperti Sumatera Barat,

¹³Banyak pengertian tentang demokrasi terpimpin ini. Salah satu di antaranya adalah penjelasan Soekarno sendiri bahwa demokrasi terpimpin adalah demokrasi kekeluargaan, tanpa anarkinya liberalisme, tanpa otokrasinya diktator. Yang dimaksudnya dengan demokrasi kekeluargaan adalah demokrasi yang berdasarkan sistem pemerintahannya kepada musyawarah dan mufakat dengan pimpinan satu kekuasaan sentral di tangan seorang "sesepuh" — seorang tua — yang tidak mendiktatori, tetapi mengayomi, memimpin. Lihat Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* hal: 183-184.

¹⁴Lihat Tesis MA-nya pada University Ohio, Amerika Serikat berjudul *Islamic Politics under Guided Democracy in Indonesia*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Islam dan Politik di Indonesia Pada Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).

Aceh, Sulawesi dan Kalimantan. Apalagi daerah-daerah yang memberontak tersebut merupakan kantong-kantong Masyumi. Ditambah pula ada beberapa tokoh Masyumi seperti Natsir, Syafruddin Prawiranegara dan Burhanuddin Harahap, yang ikut dalam pemberontakan (yakni pemberontakan PRRI di Sumatera Barat) tersebut, namun Masyumi tidak mengeluarkan sikap atas keterlibatan tersebut. Namun, menurut Maarif, tuduhan ini tidak beralasan sama sekali. Mereka jauh sebelum pemberontakan sudah tidak terlibat aktif di partai.¹⁵ Mereka memberontak bukan atas nama partai, melainkan atas nama pribadi. Pemberontakan mereka pun untuk tujuan supaya Soekarno menyadari kekeliruannya dan kembali ke jalan yang benar dalam pemerintahannya.

Akan tetapi, bagi Soekarno, Masyumi dianggap duri dalam daging yang mengganggu "jalannya revolusi kita" dan harus disingkirkan. Masyumi adalah ujung tombak penegak demokrasi yang hendak dikuburkan Soekarno melalui demokrasi terpimpin. Karenanya, Soekarno mengambil sikap tegas untuk membungkam tokoh-tokoh Masyumi. Banyak tokoh Masyumi, seperti Mohammad Natsir, Buya Haraka, Burhanuddin Harahap, Mohammad Yunan Nasution, Prawoto Mangkusasmito, Isa Anshari dan Syafruddin Prawiranegara, yang mendekam dalam penjara tanpa proses hukum yang wajar akibat perlawanan terhadap Soekarno.¹⁶ Barulah setelah gagalnya pemberontakan PKI 1965, tokoh-tokoh tersebut menikmati kebebasan.

¹⁵ Maarif, *Islam dan Masalah Kemerdekaan* op.cit., hal. 190.

¹⁶ Sebenarnya bukan hanya tokoh-tokoh Masyumi yang ditahan pada masa pemerintahan Soekarno. Tokoh-tokoh PSI, karena menentang

Sebaliknya, tiga partai Islam lainnya, yakni NU, PSII dan Perti, berusaha menyesuaikan diri dengan demokrasi ala Soekarno tersebut. Mereka bersikap akomodatif sehingga bisa hidup berdampingan dengan Soekarno dan bertahan dalam alam demokrasi terpimpinnya Soekarno. NU adalah partai yang paling besar di antara ketiganya, karenanya dapat dianggap sebagai pendukung utama setiap gagasan Soekarno. Bahkan NU menikmati sekali iklim politik yang diciptakan Soekarno dengan sistem nasakomnya.

Tokoh-tokoh NU yang ikut ambil bagian dalam demokrasi terpimpin ini antara lain adalah KH. Idham Chalid, KH. Achmad Sjaikh dan KH. Saifuddin Zuhri.¹⁷ KH. Idham Chalid menyatakan bahwa masuk ke dalam sistem demokrasi terpimpin adalah sesuai dengan hukum Allah. Sementara KH. Achmad Sjaikh berpendapat bahwa masuk ke dalam sistem demokrasi terpimpin adalah ijtihad politik pihak pesantren. Sedangkan KH.

kebijakan Soekarno, juga ikut ditahan. Di antara mereka adalah Sulan Syahrir dan Subadio Sastrosatomo. Bagaimana proses penahanan, suka duka dan penderitaan para tahanan politik Soekarno dilukiskan oleh Yunan Nasution dalam karangannya berjudul Kenang-Kenangan di Belakang Terali Besi di Zaman Rezim Orla, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967).

¹⁷Namun demikian, tidak semua tokoh politik dari NU mendukung kebijakan demokrasi terpimpin ini. Paling tidak ada tokoh-tokoh seperti Imron Rosjadi dan KH. Muhammad Dachlan tercatat sebagai penentang gagasan demokrasi terpimpin. Namun mereka kalah suara dengan mayoritas tokoh NU lainnya yang menghendaki bergabung dalam demokrasi terpimpin. Imron Rosjadi sendiri juga dipenjarakan oleh rezim Orla tersebut. Lihat Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia*, hal. 64.

Saifuddin Zuhri adalah tokoh NU yang bertahan menjadi Menteri Agama pada era demokrasi terpimpin. Selain pembenaran tersebut, untuk mendukung pandangan dan pendiriannya, NU menggunakan kaedah-kaedah *ushul fiqh*. Di antaranya adalah kaedah *mā lā yudraku kulluhu lā yutratu kulluhu* (sesuatu yang tidak dapat diperoleh secara utuh [100%], jangan ditinggalkan sama sekali semuanya, meskipun hanya diperoleh sebagiannya saja). Karena itu, bagi NU, masuk ke dalam sistem demokrasi terpimpin lebih baik dan akan lebih mudah mewarnainya daripada berada di luar sistem.

Memang dalam era ini NU terlibat dalam demokrasi terpimpin dan ingin mewarnai percaturan politik yang berkembang ketika itu. Setidaknya NU berusaha memasukkan Islam dalam tataran politik dan mengimbangi dominasi komunisme yang sudah sangat berpengaruh. Namun, dalam hal ini, NU menghadapi kesulitan dan dilema. Di satu pihak NU sudah menyatakan diri loyal dengan pemerintahan Soekarno dan mendukung revolusi. Sedangkan di pihak lain, NU juga tidak setuju dengan PKI yang secara langsung maupun tidak langsung mendapat angin dari Soekarno. Menentang PKI secara transparan berarti juga akan berhadapan dengan Soekarno. Bisa-bisa Soekarno menuduh NU sebagai antirevolusi, yang tentu akan menjerumuskan NU sendiri ke dalam kehancuran, sebagaimana dialami Masyumi. Akhirnya, sebagaimana diungkapkan Laode Ide, NU tidak lain hanya sekadar alat politik Soekarno dan tidak bisa mempengaruhinya. Soekarno paham betul bahwa dengan menguasai kiyai-kiyai kharismatik NU,

umat Islam yang berbasis di pedesaan, terutama warga NU, akan mudah dikuasai.¹⁸

Namun demikian, antara NU dan Soekarno sudah terjalin hubungan yang baik sekali. Antara keduanya seakan-akan saling membutuhkan. Bahkan NU, bersama-sama partai Islam lainnya yang mendukung demokrasi terpimpin serta pendukung-pendukung Soekarno dari pihak nasionalis dan komunis, pada sidang MPRS 18 Mei 1963 mengangkat Soekarno menjadi presiden seumur hidup. Ini tentu suatu bentuk penyimpangan dari UUD 1945. NU, dengan juru bicara Syaikh, mencari dalil agama bagi pembenaran sikap NU.¹⁹

Dalam hal ini NU menggunakan paradigma politik Sunni klasik untuk mempertahankan pendirian mereka. Pengangkatan Soekarno sebagai presiden seumur hidup oleh MPRS menurut NU mempunyai preseden dari pemikir-pemikir politik Sunni klasik. Ahmad Syaikh, juru bicara NU ketika itu, mengemukakan tiga pertimbangan. *Pertama*, pertimbangan politik. Bagi NU, betapa luar biasanya jasa Bung Karno bagi perjuangan kemerdekaan Indonesia. Berdasarkan prestasi ini, sudah selayaknya Bung Karno memperoleh kehormatan tertinggi. *Kedua*, pertimbangan revolusioner. Dalam hal ini Syaikh membandingkan Soekarno dengan Nabi Muhammad Saw. yang telah memimpin revolusi di Jazirah Arabia. Seperti dikutip Maarif, Syaikh menyatakan,

¹⁸ Laode Ida, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), hal. 27.

¹⁹ Lihat Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia*, h. 110-111.

"Sebagaimana dengan Nabi Muhammad Saw. 13 abad yang lalu dalam memimpin revolusi bangsa-bangsa Arab yang dahulunya bodoh itu, mengalami rintangan-rintangan dan bahaya-bahaya yang ditujukan kepada diri beliau dan umat serta ajaran-ajarannya, begitu pula kini dalam saat-saat di mana bangsa Indonesia di bawah pimpinan Bang Karno sedang menyelesaikan Revolusinya."²⁰

Ketiga, pertimbangan agama. Menurut Syaikh, sepanjang sejarah Islam tidak pernah didapati bahwa kepala negara dipilih dan menjalankan tugasnya dibatasi oleh waktu lima atau sepuluh tahun. Kepala negara dapat menjalankan tugas-tugasnya selama masih memenuhi syarat-syarat. Ini berarti bahwa kepala negara boleh berkuasa seumur hidup. Syaikh yakin bahwa Panglima Besar Revolusi Presiden Soekarno memiliki syarat-syarat demikian.²¹

Sikap akomodatif dan penolakan terhadap oposisi atas kepala negara lebih jauh diperlihatkan oleh NU dan organisasi tradisional lainnya ketika memberi gelar kepada Soekarno dengan *Wali al-amr Dharuri bi al-Syawkah*. Selanjutnya, pada tahun 1964 Soekarno juga mendapat gelar kehormatan Doktor Honoris Causa dalam bidang dakwah oleh IAIN Jakarta. Promotornya tak lain adalah KH. Saifuddin Zuhri, tokoh NU yang menjadi menteri agama pada masa Demokrasi Terpimpin.²²

²⁰ Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 184.

²¹ *Ibid.*, h. 185.

²² Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 405.

Dalam masalah ini, kelihatannya NU ingin memberi simbol-simbol keagamaan dalam kepemimpinan Soekarno. Ada upaya integralisasi antara Islam dan politik oleh NU. Selain sebagai penguasa politik, Soekarno juga mempunyai kekuasaan dalam bidang agama. Kekuasaan Soekarno sebagai presiden seakan menjadi maksum.²³ Hal ini sejajar dengan pemikiran Sunni klasik yang menyatakan khalifah sebagai *Zhill Allah fi al-aradh* dan larangan bersikap oposisi terhadapnya.

Bagi NU, sikap melawan kekuasaan Soekarno jauh lebih berbahaya daripada menerima tanpa protes. Sikap akomodatif ini diambil untuk menekan risiko seminimal mungkin. Adalah hal yang sia-sia melawan Soekarno yang ketika itu sangat kuat dengan dukungan sepenuhnya militer (Angkatan Darat). Oposisi bukan hanya tindakan yang sia-sia, melainkan juga berbahaya bagi NU dan pengikutnya. Dalam hal ini NU menggunakan kaidah agama *akhaff al-dhararain* (memilih risiko yang paling kecil di antara dua risiko).

Selain NU, Muhammadiyah yang disebut-sebut sebagai kelompok modernis juga "terperangkap" ke dalam paradigma politik Sunni tersebut. Muhammadiyah pernah memberikan gelar Doktor Honoris Causa untuk Soekarno dalam bidang teologi. Pasca Mukti Umar Muhammadiyah ke 35 pada tahun 1962, Pimpinan Pusatnya pun dilantik di Istana Bogor. Bahkan Muhammadiyah

²³/ibid. h. 404

memberi gelar kepada Soekarno sebagai "Pemimpin Agung Muhammadiyah".²⁴

C. Politik Islam Era Orde Baru

Gagalnya pemberontakan G.30 S/PKI dan jatuhnya kekuasaan Soekarno menandai bangkitnya sebuah era baru yang oleh pendukungnya disebut Orde Baru. Kelahirannya ditandai oleh pemberian mandat—yang dikenal dengan Surat Perintah Sebelas Maret 1966 atau Supersemar—oleh Soekarno kepada Soeharto untuk mengatasi situasi yang diakibatkan oleh timbulnya pemberontakan kaum komunis tersebut. Soeharto, dengan ABRI (sekarang TNI) dan bantuan umat Islam akhirnya berhasil menguasai keadaan.²⁵

Pada awalnya, Orde Baru yang dipimpin oleh Soeharto memberikan sebersit harapan di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam. Bangsa Indonesia ingin menapaki kembali kehidupan bernegara yang lebih etis dan demokratis. Apalagi Orba sendiri menggunakan slogan "ingin melaksanakan Pancasila secara murni dan konsekuen." Buat umat Islam, khususnya para tokoh bekas Masyumi, kehadiran Orba diharapkan menjadi "lampu hijau" bagi tampilnya kembali kekuatan Islam politik. Hal ini ditambah

²⁴ Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi*

Terpimpin, h. 69-70.
²⁵ Sampai sekarang, naskah asli Supersemar itu sendiri belum dapat dilacak. Banyak spekulasi yang berkembang bahwa Supersemar tersebut dipolitisasi oleh Soeharto untuk "mengcoup" kekuasaan dari Soekarno. Namun, yang pasti, apa isi sebenarnya Supersemar tersebut sampai hari ini masih dipertanyakan.

pula dengan kebijakan Orba yang membebaskan para tokoh Masyumi yang sebelumnya dipelekoskan Soekarno ke penjara. Maka, sejalan dengan perkembangan Orba, umat Islam menyusun rencana bagi tampilnya Islam politik untuk memperjuangkan aspirasi syariat Islam masuk ke dalam sistem kenegaraan Indonesia.

Namun akhirnya mereka menelan kekecewaan. Pemerintah Orba yang didukung sepenuhnya oleh militer tidak bersedia merehabilitasi Masyumi dan tidak mengizinkan para eksponennya untuk terlibat dalam politik praktis. Kalangan militer menganggap bahwa beberapa tokoh Masyumi memiliki kesalahan yang tak termaafkan karena terlibat dalam pemberontakan PRRI.

Lebih dari itu, pendukung Orba umumnya mengalami trauma dengan Islam politik. Mereka menganggap bahwa keberadaan Islam politik dapat mengganggu stabilitas kekuasaan mereka. Sikap ini sangat wajar, karena para eksponen Masyumi sudah teruji kepiawaiannya mereka dalam liku-liku politik. Masyumi adalah partai modern yang mampu memainkan peranannya dalam proses demokratisasi dan pembelajaran berdemokrasi di Indonesia. Pengalaman tokoh-tokoh Masyumi dalam politik praktis selama masa demokrasi liberal dan demokrasi terpimpin tentu merupakan modal khusus bagi mereka. Sementara eksponen Orba sendiri adalah orang-orang yang lebih muda dan masih perlu banyak belajar. Mereka belum memiliki "jam terbang" yang cukup dalam proses berdemokrasi. Sementara itu, sikap radikalisme—dalam arti ketidakbersediaan untuk kompromi dengan segala bentuk kediktatoran dan tindakan-tindakan yang tidak demokratis—para

eks tokoh Masyumi merupakan kerikil penarung yang serius bagi Orba untuk melanggengkan kekuasaannya.

Melihat kondisi demikian, tidak ada cara lain bagi Orba selain "menguburkan" impian tokoh-tokoh eks Masyumi untuk merehabilitasi partai Islam tersebut. Bahkan, Ali Murtopo, tokoh tangan kanan Soeharto di awal Orba, dengan kasar mengungkapkan kepada Prawoto Mangkusasmito bahwa pintu penjara masih terbuka lebar baginya kalau ia tetap bersikeras menghidupkan kembali Masyumi.²⁶

Di samping upaya ingin menghidupkan kembali Masyumi oleh para eksponenya, ada pula upaya Hatta untuk mendirikan Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII). Bersama tokoh-tokoh Islam lainnya yang lebih muda, Hatta menyusun rencana pendirian partai Islam tersebut. Namun, setelah disampaikan kepada pemerintah, Soeharto dalam suranya 17 Mei 1967 menolak berdirinya PDII. Alasannya, menurut Noer, adalah karena umat Islam sendiri tidak memiliki suara bulat dalam menanggapi rencana berdirinya PDII ini sehingga dikhawatirkan mengganggu stabilitas politik.²⁷

Akhirnya pemerintah Orba "merestui" berdirinya Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada 20 Februari 1968, dengan catatan tidak ada tokoh-tokoh eks Masyumi yang terlibat di dalamnya. Namun demikian, sejak awal berdirinya Parmusi sudah

²⁶ Sebagaimana diceritakan Prawoto kepada Deliar Noer. Lihat Deliar Noer, *Aku Bagian Umat Aku Bagian Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 602.

²⁷ Lihat Noer, *Mohammad Hatta Biografi Politik*, hal. 647-648.

ditandai oleh intrik-intrik dan konflik kepentingan. Tercatat dua kubu yang berseteru dalam partai baru ini, yaitu kubu Djarnawi Hadikusumo-Lukman Harun dan kubu J. Naro-Imron Kadir. Melalui konflik-konflik tersebut pemerintah Orba melakukan intervensi. Orba memasukkan tokoh HMS Mintaredja untuk mengambil alih kepemimpinan Parmusi. Dengan demikian, Orba dengan dukungan militer, berhasil melakukan kooptasi terhadap Islam politik. Di samping usaha di atas, Orba juga mendirikan "partai" pemerintah dengan nama Golongan Karya.²⁸

Pada 1971 pemerintah Orba melaksanakan pemilu pertama yang diikuti oleh tiga arus kekuatan politik saat itu. Kekuatan Islam diwakili oleh Parmusi, NU, PSII dan Perti, kekuatan nasionalis dan Kristen yang diwakili PNI, IPKI, Parkindo, Partai Murba, dan Partai Katolik serta kekuatan pemerintah yang diwakili oleh Golkar. Dalam pemilu pertama ini Golkar menang mutlak mengantongi 62,11 persen suara.

Dengan kemenangan ini, Orba makin meningkatkan usahanya untuk memusatkan kekuasaan. Hal ini terlihat umpamanya dari upaya penyederhanaan partai yang dilakukan pada Januari 1973. Partai-partai peserta pemilu 1971 difusi menjadi dua kekuatan utama, Islam dan nasionalis. Partai-partai Islam difusi ke

²⁸ Pada masa Orba, Golkar tidak pernah menyebut dirinya sebagai partai politik. Meskipun demikian, Golkar tetap mengikuti pemilihan umum dan menjadi mesin pemerintah untuk melanggengkan kekuasaannya. Golkar, dalam setiap pemilu Orba, selalu menang mutlak dari partai-partai lainnya. Jadi, bertemulah dua arus utama pendukung pemerintahan Orba, yaitu ABRI dari golongan militer dan Golkar dari sayap birokrat dan sipil.

dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan partai-partai nasionalis/Kristen difusi ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI).

Di mata banyak perwira Angkatan Darat, sistem banyak partai merupakan faktor penghambat tercapainya konsensus nasional tentang dasar serta tujuan negara. Partai-partai hanya melakukan oposisi demi kepentingannya dan kurang memperhatikan program-program pembangunan.²⁹ Karenanya kebijakan penyederhanaan partai merupakan alat yang efektif untuk mengontrol partai dan memusatkan kekuasaan di tangan penguasa. Kebijakan ini ditambah pula dengan konsep *floating mass* (massa mengambang) Orba. Dalam konsep ini, partai politik tidak boleh mengembangkan aktivitasnya di tingkat kecamatan dan desa. Dengan demikian, partai diupayakan terlepas dari konstituennya, sehingga tidak memiliki hubungan emosional di antara keduanya.

Dalam suasana demikianlah perjuangan umat Islam dilakukan pada masa orde baru. Kebijakan-kebijakan Orba dianggap sering tidak bersahabat dengan Islam. Namun, mau tak mau umat Islam harus mengikuti irama gendang yang ditabuh oleh Orba. PPP sebagai satu-satunya partai politik Islam harus banyak berdamai dengan kekuasaan Orba. Lagi-lagi proses kooptasi dan penguatan rezim Orba berjalan dengan berbagai cara. Sebagian besar pelaku politik Islam kembali terjebak pada paradigma Sunni yang lebih mengutamakan keharmonisan daripada penolakan terhadap kekuasaan.

²⁹ R. William Liddle, *Pemilu-pemilu Orde Baru Pasang Surut Kekuasaan Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1992), hal. 1.

Di sisi lain, sebagian pemikir Islam yang semula belajar di berbagai perguruan tinggi di dalam maupun luar negeri, setelah kembali dari pendidikan mereka berusaha mengembangkan pendekatan Islam kultural dalam merespons kekuasaan Orba. Jargon *Islam yes partai Islam no* yang mulai dikembangkan oleh Nurcholish Madjid pada tahun 1970, bagaikan bola salju mendapatkan simpati dari kalangan kaum muda Islam. Bagi Cak Nur, panggilan akrab cendekiawan muslim ini, partai Islam bukanlah satu-satunya alat untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam. Ide tentang partai Islam tidak lagi menarik dan kehilangan dinamika. Menurut Cak Nur, "jika partai-partai Islam merupakan wadah ide-ide yang hendak diperjuangkan berdasarkan Islam, maka jelaslah bahwa ide itu sekarang dalam keadaan tidak menarik. Dengan perkataan lain, ide-ide dan pemikiran-pemikiran Islam itu sekarang sedang menjadi *absolute* memfosil, kehilangan dinamika. Ditambah lagi, partai-partai Islam tidak berhasil membangun image positif dan simpatik, bahkan yang ada ialah image sebaliknya."³⁰

Memang, dalam perjalanan kariernya Cak Nur konsisten dalam gagasan ini. Ia sering memberi contoh pada kisah pencarian Nabi Yusuf AS oleh saudara-saudaranya. Sebelum mereka berangkat, ayah mereka, Nabi Ya'kub AS memesankan supaya mereka masuk ke kota untuk mencari Yusuf tidak melalui satu pintu masuk saja, tetapi dari beberapa pintu, sehingga kemungkinan akan mendapatkan Yusuf lebih besar. Berdasarkan contoh ini, Cak Nur menyatakan bahwa Islam politik hanyalah salah satu pintu

³⁰Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 205.

untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam. Masih banyak lagi cara-cara lain. Karena itu, kalau terbentur pada satu pintu ini, umat Islam harus menggunakan pendekatan lain. Di antaranya yang dikembangkan oleh Cak Nur adalah Islam kultural.

Sepanjang 32 tahun kekuasaannya, hubungan Islam dan negara pada masa Orba dapat dibedakan menjadi dua periode, yaitu periode antagonistik yang berlangsung hingga 1985 dan periode akomodatif hingga kejatuhan Orba, 1998.³¹

Pada masa pertama umat Islam mengalami perlakuan yang tidak bersahabat dari Orba. Hubungan Orba dan Islam pada periode awal ini sering ditandai konfrontasi yang jelas-jelas merugikan Islam. Beberapa kebijakan Orba pada periode ini dinilai tidak sejalan dengan aspirasi umat dan ajaran Islam. Di antaranya adalah rumusan rancangan undang-undang tentang perkawinan, upaya memasukkan aliran kepercayaan ke dalam agama, menggantikan pelajaran agama dengan Pancasila ke dalam kurikulum pendidikan nasional, larangan berjilbab bagi siswi muslimah di sekolah umum dan legalisasi perjudian oleh negara, seperti dalam TSSB, KSOB dan Pokas.

Dalam periode ini Orba juga melakukan *test case* dengan kebijakan penerapan asas tunggal Pancasila bagi partai-partai politik dan ormas di Indonesia. Terhadap kebijakan ini, di kalangan Islam terdapat dua sikap berbeda. Partai politik PPP dan ormas-ormas Islam lainnya seperti HMI, Muhammadiyah dan NU

³¹ Bedakan dengan Abdul Aziz Thaba yang membaginya menjadi tiga periode, yaitu antagonistik, resiprokal kritis dan akomodatif. Lihat bukunya *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: GIP, 1996).

menerimanya, sedangkan individu-individu dan ormas lain yang kritis seperti Deliar Noer dan Pelajar Islam Indonesia (PII) menolaknya karena dianggap berbau sekular. Terhadap mereka yang menolak, Orba bersikap represif. Orba membubarkan ormas-ormas Islam yang menolak dan menekan tokoh-tokoh vokal yang menentang kebijakan tersebut. Puncak dari kasus ini adalah meletusnya peristiwa Tanjung Priok September 1984 yang memakan korban ratusan umat Islam tewas di tangan aparat keamanan.

Dalam periode antagonistik yang berakhir hingga 1985 ini, terdapat dua babakan sikap umat Islam terhadap kebijakan Orba. Pada masa awal hingga tahun 1981 kelihatannya umat Islam mempunyai suara yang bulat menentang berbagai kebijakan Orba yang dipandang bertentangan dengan Islam. Sementara dalam masa tahun 1982 hingga 1985 umat Islam mulai bersikap jalan dalam merespon kebijakan politik Orba. Sebagian tetap mempertahankan sikap oposisi terhadap Orba dan sebagian lagi mulai bersikap lunak dan akomodatif terhadap Orba. Sikap ini agaknya dikarenakan oleh mulai banyaknya kaum cendekiawan dan kelas menengah Islam yang masuk ke jajaran pemerintahan. Sebaliknya, Orba sendiri pada periode kedua tersebut kelihatannya memandang Islam sebagai kekuatan riil masyarakat Indonesia yang tidak bisa dinafikan, sehingga lebih berhati-hati dalam menentukan kebijakan yang berhubungan dengan kepentingan umat Islam.

Perubahan sikap Orba terhadap Islam ini tidak terlepas dari gerakan Islam kultural yang dikembangkan oleh Cak Nur dan kawan-kawan. Mereka, dengan pendekatan politik Sunni yang

mengutamakan haromisasi dan menolak sikap oposisi, berupaya merespons Orde Baru dengan pendekatan yang lebih *sophisticated*. Orba adalah kekuatan riil yang tidak mungkin dilawan. Sementara umat Islam perlu memperoleh hak-hak mereka sebagai warga negara dan aspirasi mereka perlu diperjuangkan. Gerakan Islam kultural ini yang mengalami *booming* sejak tahun 1980-an semakin mendapatkan tempatnya dalam peta politik Indonesia. Mereka tidak mempertanyakan, apalagi menolak, kekuasaan Soeharto, tetapi berusaha masuk ke dalam lingkaran kekuasaan tersebut.

Al-hirnya terjadilah pencairan hubungan Islam dan kekuasaan Soeharto. Pada masa ini umat Islam dan Orba memasuki periode akomodatif, Islam dan negara sudah mulai menghilangkan rasa curiga dan berupaya untuk saling memahami. Orba menempuh kebijakan-kebijakan yang mendukung perkembangan Islam. Di antaranya adalah pengesahan RUU Pendidikan Nasional yang mewajibkan pemberian pelajaran agama bagi setiap anak didik dari sekolah dasar hingga perguruan tinggi, RUU Peradilan Agama (keduanya tahun 1989), Kompilasi Hukum Islam, pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan terbitnya koran *Republika* yang menjadi corong ICMI dan kebanggaan umat Islam, pendirian Bank Muamalat Indonesia dan pembangunan masjid oleh Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila yang dipimpin Presiden Soeharto sendiri dan pengadaan Festival Istiglal.

Dari perkembangan Orba selama 32 tahun perjuangan integralisasi Islam dan kekuasaan politik sudah tidak lagi menjadi perhatian umat Islam. Orde Baru merasa khawatir dengan keberadaan Islam politik. Karena itu, dalam perkembangannya

umat Islam pun akhirnya mengubah strategi perjuangan dengan menitikberatkan perhatian pada "Islam kultural." Dalam hal ini, kalangan cendekiawan Islam berusaha menghilangkan stigma radikalisme politik Islam yang dicitrakan selama masa demokrasi liberal dan demokrasi terpimpin.

Strategi ini berhasil dengan mulai terjalinnya saling pengertian antara Islam dan Orba. Pemerintahan Soeharto pun dapat mengakomodasi kepentingan-kepentingan umat Islam, meskipun tidak memberi ruangan yang lebih luas untuk politik. Namun demikian, kita juga tidak bisa menafikan peran politik PPP yang, meskipun terkooptasi oleh pemerintah dan melepaskan Islam sebagai ideologinya, tetap memperjuangkan kepentingan Islam dalam lembaga legislatif.

Jadi pada masa Orde Baru, paradigma politik Sunni memainkan peranan penting dalam hubungan Islam dan kekuasaan. Namun berbeda dengan Orde Lama, paradigma ini dijalankan dengan format yang lebih anggun. Paradigma Sunni yang bersikap pro status quo dan melarang oposisi terhadap kekuasaan tetap diusung, namun dengan bahasa yang lebih halus dan elegan, tidak vulgar untuk kepentingan sesaat dan golongan tertentu saja. Pengalaman masa lalu, ketika umat Islam mengalami kegagalan dalam politik, membuat pemikir-pemikir muslim Indonesia mencari pola baru yang saling menguntungkan. Dengan demikian umat Islam dapat memainkan peranannya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Namun masa "bulan madu" Islam dan kekuasaan Orde Baru tidak berlangsung lama. Sejak pertengahan tahun 1990-an

kekuasaan Orde Baru mulai goyah. Akhirnya pada tahun 1998 kekuasaan Orba jatuh oleh kekuatan rakyat.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa paradigma politik Islam Sunni klasik tetap mewarnai pemikiran dan praktik politik Islam Indonesia pasca kemerdekaan. Paradigma ini terkadang dijalankan dengan sangat vulgar dan sarat kepentingan sesaat, namun dalam kesempatan lain dimainkan oleh pemikir politik Islam Indonesia dengan elegan dan *sophisticated*.

BAB V PENUTUP

Dari pembahasan pada bab-bab sebelumnya dapat diambil kesimpulan yang merupakan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan pada rumusan masalah, yaitu:

1. Paradigma politik Sunni klasik ditandai dengan hubungan yang integral antara agama dan negara (politik), kepatuhan kepada penguasa dan pro pada status quo serta larangan oposisi terhadap penguasa.
2. Paradigma politik Sunni klasik tersebut sangat mempengaruhi pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia, sejak zaman kerajaan-kerajaan Islam Nusantara hingga masa modern sekarang. Pada masa kerajaan-kerajaan Islam Nusantara hubungan yang integral antara Islam dan negara ditandai dengan merapatnya ulama pada kekuasaan. Mereka bertindak sebagai penasihat raja atau sultan. Sementara pada masa kemerdekaan terjadi variasi dalam pengaruh paradigma Sunni terhadap pemikiran dan praktik politik umat Islam Indonesia. Adakalanya paradigma politik Sunni dijalankan secara vulgar dan sangat konservatif, seperti yang dilakukan oleh dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, yakni Muhammadiyah dan NU. Namun, dalam kesempatan lain pemikiran Sunni klasik

tersebut dikontekstualisasikan dengan semangat perkembangan dan tantangan politik yang dihadapi umat Islam.

3. Meskipun pemikiran politik Sunni diwarnai oleh semangat masa klasik, dalam hal-hal tertentu ternyata memiliki relevansi untuk konteks keindonesiaan. Paradigma Sunni yang mengutamakan keharmonisan dan menolak oposisi dapat dijadikan sebagai sumber kekuatan bagi bangunan politik Indonesia yang majemuk. Sikap moderat Sunni ini tentu sangat berguna bagi kehidupan politik modern Indonesia.

B. Saran-saran dan Rekomendasi

Di akhir penelitian ini peneliti ingin menyampaikan saran dan rekomendasi sebagai berikut:

1. Hendaknya pelaku politik Islam dapat menjalankan perilaku politik mereka sesuai dengan bingkai dan koridor moral untuk menampilkan Islam politik yang ramah.
2. Bagi penguasa hendaknya dapat memahami bahwa wajah politik Islam tidaklah tunggal dalam bentuk radikalisme politik. Masih ada pemikiran yang moderat sebagaimana dikembangkan oleh pemikir politik Sunni klasik.
3. Selain itu, hendaknya juga penguasa dapat menjadikan paradigma politik Sunni ini sebagai kekuatan pengarah mereka dalam menjalankan kekuasaan.

- _____, (peny.); *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Yayasan Ober Indonesia, 1989.
- Braginsky, V.I.; *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, Jakarta: INIS, 1998.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ghazali, Abu Hamid al-; *al-Tibr al-Masbûk fi Nashihat al-Mulâk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, Bandung: Mizan, 1994.
- Hamka, et al.; *Risalah Seminar Sejarah Masuknja Islam ke Indonesia*, Medan: Panitia Seminar Sejarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963.
- Haris, Syamsuddin, *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Hashim, Muhammad Yusoff, *Persejarahan Melayu Nusantara*, Kuala Lumpur: Teks Publishing Sdn. Bhd., 1988.
- Hitti, Philip K.; *History of the Arabs*, London: Macmillan Press, 1970.
- Hurgonje, C. Snouck, *Kumpulan Karangan* (terjemahan Seedarso Soekarno), Jilid VIII, Jakarta: INIS, 1993.
- _____, *Kumpulan Karangan Jilid X*, Jakarta: INIS, 1993.

Ibn Taimiyah, Taqiyuddin Ahmad *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlâh al-Râ'i wa al-Ra'iyah*, Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969.

_____, *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyah*, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.tp.; Juz I.

Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.

Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terjemahan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1995.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.

Laboratorium Ilmu Politik Fisip UI, *Evaluasi Pemilu Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1997.

Maarif, Ahmad Syafii *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.

_____, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.

Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1986.

Mawardi, Abu al-Hasan al-, *al-Ahkâm al-Sulthaniyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.tp.

_____, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, terjemahan Ibrahim Syu'aib, *Etika Agama dan Dunia*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Momen, Moejan, *An Introduction to Shi'i Islam*, London: Yale University Press, 1985.

Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.

Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.

Natsir, Mohammad, *Islam sebagai Dasar Negara*, Jakarta: DBH, 2000.

Sabirin, Thabrani, ed., *Mengantar Bangsa Menuju Demokrasi Peran dan Sumbangsih KPU dalam Proses Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Nuansa Madani, 2000.

Siba'i, Mushtafa Ahmad al-, *Al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islamiy*, Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1949.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1991.

Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.

Thaba, Abdul Aziz, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: GIP, 1996.

Thabathaba'i, Sayyid Muhammad Husein, *Islam Syi'ah Asal-usul dan Perkembangannya*, terjemahan Djohan Effendi, Jakarta: Grafiti Press, 1993.

TENTANG PENELITI

Dr. Muhammad Iqbal, M.Ag. lahir di Medan 10 September 1968. Sarjana Fakultas Syariah IAIN Imam Bonjol Padang, 1993 ini meraih gelar Master Agama pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN), Jakarta, 1996. Dosen Ilmu Politik Islam IAIN Sumatera Utara, Medan (sejak 1995). Sejak kuliah di S.1 aktif menulis di berbagai media massa nasional dan jurnal ilmiah seperti Gatra, Panjimas, Republika, Kompas dan Mimbar Hukum Departemen Agama RI, *Analytica Islamica* serta *Miqot: Dewan Redaksi Jurnal Istislah* Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara.

Karya ilmiah yang telah dipublikasikan antara lain adalah *Rekonstruksi Pemikiran Islam Studi atas Kontribusi Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam* (1994), *Fiqh Siyasah* (2001), *Ensiklopedi Hukum Islam*, sebagai tim penulis (1996), "Etika Berdagang Menyimak Praktik Nabi," dalam *Membangun Masyarakat Madani*, (1999), "Al-Biruni Menundukkan Sains dalam Kearifan," dalam *Khazanah Orang Besar Islam dari Penakluk Yerusalem Hingga Angka Nol*, (2002), *Transformasi Hukum Islam ke Hukum Nasional* (2001) karya Prof. Dr. H. Bushanul Arifin, SH. (sebagai editor), *Strategi Membangun Ekonomi Rakyat* (2001) karya Azwir Dainy Tara, MBA, (editor), *Citra Barat di Mata Iqbal* (terjemahan karya Mazheruddin Siddiqi), (2003), *Ibn Rusyd dan Averroisme Pemberontakan Kaum Liberal Barat terhadap Agama* (2004), *Ramadan dan Pencerahan Spiritual* (2005), *Jalan Panjang Menuju Kesempurnaan Pengabdian 66 Tahun H.M. Kamaluddin Lubism, SH.* (2006, sebagai editor). Melakukan penelitian tentang pandangan tokoh partai Islam Sumatera Utara terhadap Penerapan Syariah Islam di Indonesia, Sikap Masyarakat Muslim Kota Medan Terhadap Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara (2004) dan Penyelesaian Perkara Waris Anak Luar Nikah di Pengadilan Agama Sumatera Utara (2004). Menyelesaikan Program Doktor Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2005.

